ZNAK

MIESIĘCZNIK

Jerzy Turowicz **W GODZINIE SOBORU**

Ralph B. Perry . . EDUKACJA WOLNOŚCI

Stefan Swieżawski . STUDIA UNIWERSYTECKIE A KULTURA HUMANISTYCZNA

Karol Wajs . . . PROBLEMY ETYCZNE TECHNIKÓW

Jerzy Zawieyski . . ROMANS Z OJCZYZNĄ

Antoni Gołubiew . WYGNANIEC

Thomas Merton . . AUTOBIOGRAFIA

„ZNAK" W LATACH 1946—1958

Baranek i bestia • Nowości wydawnicze: historia i eklezjologia

100

KRAKÓW

Rok XIV Październik (10) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 1. IX. 1962 Druk ukończono w listopadzie 1962
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 13
Zam. nr 306 1. IX. 1962 Nakład 7.500+350 egz. N-29

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

BARANEK I BESTIA

Największą nowością w niedawno wydanej w Niemczech i świeżo przełożonej na język polski powieści Heinricha Bölla *, jest nie temat, nie oryginalna struktura kompozycyjna i styl narracji, ale stosunek do historii, to, co możnaby nazwać jego historiozofią.

Spróbujmy rozpatrzyć wszystkie te sprawy po kolei.

Bölla znamy jako jednego z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej prozy niemieckiej, autora wyraźnie zafascynowanego sprawami ostatniej wojny. Także w *Bilardzie o wpół do dziesiątej* daje on wyraz swojej moralizatorskiej pasji. Tym razem zamiar był niezwykle ambitny. Nowa powieść ma być jak gdyby sądem nad Niemcami, nad „niemieckością"; ma być chyba także summą tego, co myśli Böll o swoim narodzie i o jego historii, o zbrodni i karze, winach i zasłudze Niemców. Temat jak już wspomnieliśmy, jeżeli chodzi o jego twórczość nie nowy, budzi specjalne zaciekawienie dlatego, że akcja powieści toczy się w dniu 6 września 1958 roku. Pisarski sąd nie obraduje więc już nad głodującymi, zrujnowanymi Niemcami pierwszych powojennych lat, gdy straszliwa świadomość „tego co się stało" była w Europie na tyle świeża, że mógł się odbyć wówczas, zadziwiający z perspektywy lat, Proces Norymberski.

Sąd Bölla odbywa się we wrześniu 1958 roku i to zmienia postać rzeczy. Oficjalna rehabilitacja sumień w NRF już została dokonana, straty materialne zrekompensowane z nadwyżką. W mieście, gdzie mieszka rodzina Fähmelów (bohaterowie powieści) płynie normalnie syte, niemieckie życie.

Tą „normalność" życia uwypuklił autor w powieści niezwykle silnie. Być może, nawet scena tytułowa, codzienna gra Roberta Fähmela, o tej samej porze, w hotelu „Książe Henryk", z Hugonem boyem hotelowym, nie tylko służy jako chwyt do świetnej charakterystyki postaci, lecz ma znaczenie bardziej ogólne. Bilard o wpół do dziesiątej nadaje rytm powieści, przepaja ją atmosferą spokoju, celowości, opanowania,

---

1 Heinrich Böll, *Bilard o wpół do dziesiątej*, Inst. Wyd. Pax, 1961, s. 327, Tłum. Teresa Jętkiewicz.

precyzji i — gry. Ale tajemnica codziennej gry Fähmela polega głównie na tym, że obywa się on przy niej bez prawdziwego partnera. Hugon jest tylko opłacanym statystą. Gracz trafia kulą w kulę dla samej zasady grania, z nawyku. Tak więc: „normalność", spokój, celowość i precyzja codziennego rytuału odgrywanego w hotelu „Książe Henryk" to tylko pozory. Kryje się pod nimi coś okropnie smutnego, ba przerażającego — anormalność Roberta, który gra w bilard z pustką. Jest to człowiek trafiony w samą swą istotę zatrutą jakąś strzałą. Zanim ostatecznie go ta strzała zatruje, gra on w bilard. Prawdę mówiąc, to wszystkie osoby powieści są trafione taką strzałą i źli ludzie i dobrzy, trafiona jest nią jak gdyby cała niemiecka rzeczywistość i skrywająca się pod powierzchnią normalnego życia, pod reklamowym blichtrem. Tę strzałę wypuścili z cięciwy historii bogowie niemieckich wojen. Bo *Bilard o wpół do dziesiątej* obejmuje chronologicznie swoją oceną ostatnie 50 lat historii Niemiec, dzieje trzech pokoleń, dwie wojny światowe. Wspomnienia i spowiedzi przedstawicieli tych pokoleń: dziadka, syna i wnuka Fähmelów przeplatają sceny utrzymujące w warstwie stylistycznej rytm codziennej tradycyjnej normalności niemieckiego miasta. Spięcie pomiędzy spokojem i grozą wytwarza charakterystyczny, pełen ironii i bólu klimat tej pięknej powieści.

Powtarzalność wielu scen nadaje narracji Bölla bardzo oryginalny rytm i stylistyczny i kompozycyjny. W rytmie tym, w głębszej jego warstwie wyczuwalna jest atmosfera wielkiej mieszczańskiej powieści niemieckiej. Wszak *Bilard* to saga rodu Fähmelów. Buddenbrookowie jeszcze raz napisani. Rytmicznie powtarzają się wynurzenia osobiste różnych postaci, spowiedzi informujące nas o tym, co działo się i dzieje w Niemczech i przed pięćdziesięciu laty i teraz. Jest to chronologiczny cykl życiorysów trzech generacji. Dziad Henryk, architekt, wygrywa w 1907 roku konkurs na projekt budowy opactwa Św. Antoniego, które zostaje zbudowane w pobliżu wielkiego miasta, gdzie mieszkają Fähmelowie. Syn jego Robert, również architekt-statyk wysadza pod koniec ostatniej wojny to opactwo w powietrze, na rozkaz jakiegoś oszalałego generała. Józef, syn Roberta, też architekt, odbudowuje obecnie opactwo, dźwiga je z ruin, rekonstruuje. Opowieść o wojnach, budowaniu i burzeniu świątyni to jak gdyby apokaliptyczna pieśń o własnym narodzie śpiewana przez Bölla. Narrator łączy wewnętrzne monologii bohaterów wątłą akcją (w czasie teraźniejszym) rozgrywającą się w ciągu kilkudziesięciu godzin, w dniu urodzin seniora rodu kończącego właśnie 80 lat. Böll ogranicza się wyłącznie do kierowania kamerą. Przemawiają przed sądem czytelników bohaterowie — monologując.

I właśnie w tych monologach ukrył Böll prokuratorskie przemówienie AD 1958. Oto sceneria jednej z kulminacyjnych „kwestii" dramatu: Autostrada urywająca się nad rzeką, gdzie odbudowują most zburzony podczas wojny. Ślepe jezdnie zamykają olbrzymie tablice z trupimi

czaszkami i piszczelami ostrzegając jadących przed niebezpieczeństwem. Wokół popołudniowa, wielkomiejska sjesta, przechadzają się ludzie. Józef Fähmel (najmłodszy), we własnym wozie, z narzeczoną swoją Marianną zabawia się w ten sposób, że nabierając olbrzymiej szybkości gna na trupie tablice, by wypróbować z jakiej najmniejszej odległości uda mu się zahamować przed urwiskiem. Jest to dzień, w którym dowiedział się on niespodziewanie, że odbudowane przez niego opactwo wysadził w powietrze jego własny ojciec. Obok Marianna opowiada w to ciepłe podmiejskie popołudnie treść własnego dzieciństwa.

Ojciec leżał na dywanie, krew płynęła po tureckich barwach, po smyrneńskim wzorze — to był prawdziwy smyrneński dywan, mój drogi. Matka była w przeciwieństwie do ojca jasnowłosa, wysoka, chodziła w niebieskim mundurze i w ładnym szykownym kapelusiku, nie nosiła mieczyka u pasa. Miałam jeszcze braciszka, był młodszy ode mnie, jasnowłosy; braciszek wisiał na drzwiach z pętlą na szyi, kołysał się na konopnym sznurze, a ja się śmiałam, śmiałam się jeszcze wtedy, kiedy matka założyła i mnie pętlę na szyję, mówiąc do siebie: **on tak kazał.**

Ukazana została przepaść, nad którą wciąż odbudowują Niemcy swoje mosty powszedniego dnia. Dotykamy tu już najgłębszej warstwy powieści: stosunku autora do historii, tego, co możnaby nazwać jego historiozofią.

Rytm życia niemieckiego wzbiera niczym powódź w okresie wojen, by wracać potem w te same łożyska i kanaliki: w tradycję przyzwyczajenia, własną formę cywilizacyjną, nurt powszedniego dnia przy piwie i przy interesie. Fähmelowie, drodzy specjaliści, w czasach pokoju budują, w okresie wojen, z taką samą precyzją i oddaniem się zawodowi — burzą. Kto inny decyduje, czy mają niszczyć czy tworzyć. Jest to często podkreślany, charakterystyczny rys niemieckości, owa wyzuta z refleksji — dokładność. Ale Böll nie poprzestaje na powtórzeniu banalnego już bądź co bądź stwierdzenia. Sięga głębiej. Jest w powieści taka scena, gdy Robert Fähmel przypomina sobie w małej piwiarni rozmowę z amerykańskim oficerem, który miał za zadanie udowodnić mu osobistą odpowiedzialność za wysadzenie w powietrze opactwa Św. Antoniego na rozkaz niepoczytalnego generała, bawiącego się, tak jak matka Marianny, w zabawę „on tak kazał". Robert mówi o sobie jak o kimś obcym, jak o innym człowieku, to co wtedy myślał, nie wypowiadając głośno:

...pięć i pół lat wojny czekał na tę chwilę, na chwilę, kiedy opactwo stanie się jego łupem... chciał wznieść z pyłu i gruzu pomnik ku czci tych, którzy nie byli zabytkami kultury, których nie trzeba było oszczędzać: Edyty zabitej odłamkiem bomby; Ferdiego, zamachowca, skazanego na śmierć w imię prawa; chłopca, który wrzucał do skrzynki na listy karteczki z wiadomościami do niego; ojca Schrelli, który musiał prze-

bywać tak daleko od ojczyzny Hölderlina; i Grolla, kelnera z „Kotwicy", i tylu, tylu innych, którzy wyruszali na front śpiewając: Drżą spróchniałe kości...

Mechanizm zniszczenia w człowieku. Pokusa samobójstwa na autostradzie, wysadzenie w powietrze niemieckiego opactwa na niemieckiej ziemi z buntu przeciwko Niemcom totalistycznym, przeciwko sobie w jakimś sensie. Ów instynkt samozniszczenia ukazany w *Bilardzie o wpół do dziesiątej* wynosi problematykę powieści ponad sprawę niemiecką. To już jest problem tajemnicy zła i dobra, skrytej walki potężnych sił, i w ludziach i w historii, „autosadyzmu" niektórych narodów i ludzi w sytuacjach sparaliżowanych, zdeterminowanych przez zło. Czytelnik skłonny jest za autorem „wybaczyć" Fähmelom ich postępowanie a w każdym razie zrozumieć dlatego, że są oni bohaterami jakiejś ponadludzkiej i ludzkiej zarazem, wcielonej w różne postaci utworu walki pomiędzy Zakonem Baranka i Zakonem Byka. Ta nomenklatura używana przez Bölla, a zaczerpnięta z Objawienia Św. Jana przenosi nas w świat kategorii mistycznych. W prozie współczesnej jest to zadziwiający ewenement. W swym moralizatorskim nurcie humanistycznym była ona do tej pory przeracjonalizowana do szpiku słów. Bestia walcząca z Barankiem. Jest coś demonicznego w atmosferze *Bilardu o wpół do dziesiątej*. Nettlinger, sługa Bestii, hitlerowiec, wieczny policjant, obecnie urzędnik jakiegoś ministerstwa w NRF, Gretz, właściciel rzeźnickiego sklepu, gdzie u drzwi wisi zawsze reklamowy dzik, któremu z pyska cieknie krew na chodnik, oszalały generał rozkazujący wysadzić opactwo, rodzice Marianny bawiący się w „on tak kazał", Otto Fähmel, o którym mówi się w rodzinie, że go tamci z Zakonu Byka odmienili i zabrali; sceny szkolne z młodości Roberta, gdy już w klasie Nettlinger był narzędziem totalnego okrucieństwa, podłości i szaleństwa. A obok Zakon Baranka, ci którzy się tamtej prymitywnej Bestii nie poddali ponieważ byli — inni. Ale strzała utkwiła we wszystkich, źli i dobrzy cierpią, w *Bilardzie* nie ma postaci nie dotkniętych ciosem.

Owa mistyczna historiozofia narodu niemieckiego, a zarazem klucz od przepaści ostatnich wojen ukazuje jakieś irracjonalne, chrześcijańskie zresztą tło dziejów. Nie oznacza to bynajmniej, by Böll wyrzekł się „przyrodzonej" logiki w wartościowaniu ludzi i świata. Przecież jego historiozofia to literatura. Ważne jest jednak to, że stara się on historię rozpatrywać w perspektywie etycznej. Przygnębiający obraz dziejów, jaki utrwaliła w naszej świadomości historiozofia współczesna polega na tym, że dialektykę historii traktuje się jako mechanizm, ślepy i bezwzględny, odhumanizowany — nie podlegający wartościowaniu. Böll stara się przezwyciężyć determinizm tej historycznej świadomości, ukazując przepaść metafizyczną pod zwykłymi wydarzeniami dnia. Autor tej powieści zdradzał do tej pory wyraźne skłonności do egzystencjali-

stycznej interpretacji życia. W *Bilardzie* mistyka Baranka i Bestii przy wyraźnej fascynacji Bestią (fascynacji pełnej grozy i wstrętu), mimo że Baranek nie jest zwyciężony prowadzi do metafizycznej co prawda, ale manichejskiej interpretacji historii. Tak więc Böll odracjonalizowując nasze pojęcia o historii i losie człowieka, demonizuje je zarazem. Wciela je w dwóch bogów walczących ze sobą w ludziach i dziejach: Bestię i Baranka.

Nie trzeba jednak zapominać o tym, że Böll swoją powieść napisał i opublikował. Oznacza to, że autor żywi jakąś niemanichejską wiarę w skuteczność zaklinania Bestii sztuką. Nadziei w *Bilardzie* jest nie wiele, wiary w siłę „słabości" Zakonu Baranka dużo. Dlatego w odczuciu czytelnika, postacie, które zwyciężają w powieści mimo poniesionej klęski, to ci spod jaśniejszego znaku.

Marek Skwarnicki

WŚRÓD KSIĄŻEK

HISTORIA

Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* („Starożytny Izrael, jego życie i instytucje") tłum. John McHugh, London 1962, Darton, Longman and Todd.

Das Alte Testament unde seine Lebensordnungen („Stary Testament i jego organizacja życia"), Basel 1962, Herder Verlag.

Wieloletnia już współpraca biblistów katolickich i protestanckich a także „rewizjonistyczny" klimat przedsoborowy przyniosły drugie już w naszym stuleciu odrodzenie zainteresowań Starym Testamentem. Najczęściej podkreślaną cechę nowego „odkrycia" stanowi to, że przekaz biblijny jest dziś pojmowany przede wszystkim historycznie: jest dokumentem „zdarzenia", które miało miejsce w historii a nie zbiorem przepisów czy nawet samych tylko bezpośrednich nakazów i interwencji Boga. „Zdarzenie w historii", a więc całokształt dziejów Izraela, w jego zmaganiach i spięciach z Bogiem, ale też w jego „życiu i instytucjach", jest tedy przedmiotem studiów współczesnej egzégezy. „Dzieje" bowiem a nie same słowa czy symbole są w jej oczach treścią Starego Testamentu. Zrozumiałe jest, że taki pogląd rzutować musi na wiele kluczowych problemów doktrynalnych, jak na przykład pojmowanie Objawienia w ogóle, pojmowanie „istoty wiary" — o której coraz więcej mają dziś do powiedzenia właśnie bibliści, i nawet pojmowanie Kościoła: jego świętości, jego autorytetu, jego misji. Nic dziwnego też, że wśród wielu sporów teoretycznych,

jakie się ostatnio rysują, tak ważne miejsce zajmuje „sprawa biblistów", i ich dyskusja z przedstawicielami „klasycznej" dzisiaj teologii spekulatywnej.

Bez względu na ostateczne rozstrzygnięcia sporów teoretycznych, wpływ historycznej wizji Biblii na współczesną świadomość religijną jest już chyba faktem dokonanym. Świadczy o tym między innymi ogromna ilość i — sądząc z nakładów — ogromne powodzenie książek i prac przekazujących tę właśnie wizję i na niej opierających swe wnioski czy postulaty. „Instytucje Starego Testamentu" wydane we Francji w latach 1958—60 (*Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris, 1960, Editions du Cerf), a obecnie udostępnione krajom anglosaskim i niemieckim, stanowią niewątpliwie jedną z najważniejszych pozycji w literaturze tego typu.

Trudno byłoby chyba wymienić autora bardziej powołanego do przedstawienia współczesnemu czytelnikowi życia i instytucji Izraela: ks. Roland de Vaux. O. P. jest dyrektorem słynnej dominikańskiej Szkoły Biblijnej w Jerozolimie, jest jednym z najbardziej dziś cenionych egzegetów Starego Testamentu, jest zapalonym i wybitnym „terenowym" archeologiem i — co niemal w tym kontekście nie do wiary — doskonale pisze.

Jak to podkreślają zachodni recenzenci, „Instytucje Starego Testamentu" stanowią „jedyną dziś w swoim rodzaju encyklopedię" życia i kultury narodu Izraelskiego, nie przekreślając przez to i nie zamazując religijnego sensu „zdarzenia", jakim było to życie i ta kultura. We wstępie, zatytułowanym „Koczownictwo i jego pozostałość", autor analizuje te rysy obyczajowości i organizacji Izraela, w których rozpoznać można cechy wcześniejszej kultury plemiennej. Część pierwsza poświęcona jest „instytucjom rodzinnym" — a więc małżeństwu, problemom dzieci, dziedziczenia a także ceremoniom pogrzebowym i stosunkowi do zmarłych. Część druga, o „instytucjach społecznych" zawiera interesującą analizę „klas" bogatych i biednych, oraz sprawy niewolnictwa. Znajdują się też w niej ciekawe dane o organizacji życia publicznego, o prawach i wymiarze sprawiedliwości, o pojmowaniu funkcji i autorytetu króla. Osobny podrozdział poświęcony jest cennej, choć pozornie suchej informacji o miarach, wagach i kalendarzu. Kwestia interpretacji kalendarza jest jak wiadomo zagadnieniem niezmiernej wagi w wielu współczesnych kontrowersjach biblistów. Część trzecia — opis „instytucji wojskowych" i sztuki wojennej — kończy się interesującym i głębokim esejem o zmierzchu idei „Świętej Wojny". Część czwarta poświęcona jest „instytucjom religijnym" i zawiera historię ich rozwoju od sanktuariów semickich aż do Świątyni i jej kapłanów. Autor analizuje szczegółowo rodowód i znaczenie poszczególnych przepisów liturgicznych oraz świąt, przy czym niejednokrotnie polemizuje z poglądami tych egzegetów protestanckich, którzy widzą

ich genezę wyłącznie w „aktualizacji mitów" a nie w konkretnych zdarzeniach historycznych.

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam (Klasycyzm i schyłek kulturalny w historii Islamu). Materiały sympozjum międzynarodowego poświęconego historii i cywilizacji muzułmańskiej, pod red. R. Brunschviga i G. E. von Gruenebauma, Paris 1961, Ed. Besson-Chantemerle.

Historyczne kategorie myślenia, które dominować zaczynają w biblistyce i eklezjologii katolickiej, sprzyjają pośrednio rozwojowi katolickiego religioznawstwa, które staje się mniej apologetyczne a bardziej chyba obiektywne i „otwarte" niż dawniej. Dzieje innych religii, ich historyczne konteksty i prawidłowości stanowią dziś jeden więcej teren „spotkania": wymiar historyczny, historyczne wzloty i klęski dróg ludzi do Boga okazują się doświadczeniem w dużej mierze wspólnym, bez względu na diametralnie nieraz sprzeczne systemy doktrynalne. Co więcej zaś — analogie tych dróg bywają bardzo pouczające: nie tylko pogłębiać muszą „ducha ekumenicznego" chrześcijaństwa, ale też jego autorefleksję.

Badacze katoliccy najrozmaitszych specjalności poświęcają na przykład ostatnio wiele uwagi sprawie kulturalnego i socjologicznego tła odrodzenia i zarazem kryzysu judaizmu w Izraelu i Islamu w Pakistanie. W obu tych wypadkach (podobnie zresztą jak w niektórych innych „młodych krajach") w grę wchodzi ta sama interesująca antynomia: „odrodzenie religijne", które sugerują a nawet narzucają względy patriotyczne, nacjonalistyczne czy po prostu tylko polityczne, i laicyzacja sugerowana i poniekąd narzucana przez pluralistyczną, techniczną kulturę.

Innym tematem często powracającym w katolickim religioznawstwie współczesnym jest głęboka (a nie tylko polityczna) odnowa Islamu w ostatnich dziesięcioleciach, a szczególnie takie jej akcenty jak prymat Koranu nad wyspekulowanymi zeń później doktrynami szkół, rola sumienia indywidualnego i „wiary gminy" (tj. wspólnoty wiernych a nie tylko jednego uprzywilejowanego stanu), duch tolerancji w stosunku do innowierców itp.

Duże zainteresowanie budzi wreszcie historia wielkości i (bardziej może jeszcze) degeneracji i kostnienia Islamu jako religii i jako cywilizacji przez nią inspirowanej. Materiały międzynarodowego sympozjum w Bordeaux rzucają wiele światła na przyczyny tego procesu, bardziej złożonego niż to dotąd przedstawiali teoretycy cyklów cywilizacyjnych. Upadek Islamu przypisywany był mianowicie wyłącznie niemal przyczynom zewnętrznym; zburzenie Bagdadu, wojskowe rządy tureckie, upadek handlu na skutek odkrycia drogi do Indii... Nie ne-

gując wpływu wszystkich tych faktów, uczestnicy sympozjum podkreślają, że poszczególne dziedziny życia kulturalnego nie były przez nie uwarunkowane w sposób bezwzględny i mechaniczny, lecz działały w nich też wewnętrzne procesy rozkładu. Jeśli idzie na przykład o sam Islam, Gardet wysuwa ciekawą hipotezę, że przyczyną skostnienia myśli religijnej i życia religijnego było zbyt szybkie konstytuowanie się i sztywnienie „wiedzy religijnej" czyli doktryn i szkół, i to w czasie gdy nie miano do dyspozycji odpowiednich metod i narzędzi badawczych. Formalizm, legalizm i swoisty kult „litery prawa" w XIV i XV wieku stępił, zdaniem M. Schachta, „zmysł praworządności" i przyprawił filozofów o „ślepotę intelektualną, która uniemożliwiła im nie tylko twórczość własną, ale nawet twórcze rozwijanie myśli najwyższej klasy, pozostawionej przez ich poprzedników". M. Cahen szuka ogólniejszej przyczyny tych wszystkich zjawisk i interpretuje ją tak: z chwilą gdy Islam jako religia i jako państwo religijne osiągnął kształt, który wówczas wydawał się optymalny, cała jego dynamika skoncentrowała się na wysiłkach utrwalenia tego kształtu. Armia, złożona z niewolników i stanowiąca klasę dominującą, wychowywana była więc w niezwykle ciasnym konformizmie, gdyż żywsza religijność zawsze ma w sobie elementy wywrotowe, mogące grozić buntem. Teoretycy religii, „doktorzy" stali się kastą uprzywilejowaną, ale też obarczoną zadaniem obrony trwałości i bezpieczeństwa systemu; mieli strzec ortodoksji i potępiać wszelkie „odchylenia". Sztywne bariery społeczne zahamowały „przepływ kadr" w kulturze i przepływ, a więc samo życie myśli — także myśli religijnej.

Wśród „wewnętrznych" przyczyn upadku Islamu wielu uczestników sympozjum cytuje wreszcie „pesymistyczną koncepcję własnej historii", która charakteryzowała świat muzułmański w epoce jego schyłku i która zresztą była zapewne sugerowana w ramach wspomnianych wyżej tendencji zachowawczych i defensywnych. Źródłem tej koncepcji było specyficzne pojmowanie „prawdy" Koranu (skoro prawda jest raz „dana" w świętych tekstach, wszelkie innowacje mogą być tylko błędami) i przeświadczenie, że ponieważ „pokolenie Proroka jest niezrównane", moralność, wiedza i religia muszą się degenerować aż do chwili, w której Islam, jak mówi tradycja, „będzie znów bezdomnym wygnańcem jak u początku swoich dni".

EKLEZJOLOGIA

Yves M. J. Congar O. P., *La tradition et les traditions* (Tradycja i tradycje) Paris, 1961, Arthème Fayard.

Przyjęta dziś dość powszechnie na Zachodzie charakterystyka myśli teologicznej ostatnich dziesięcioleci określa główne nurty tej myśli jako

„próby korektury teologii po-trydenckiej", zbyt jednostronnej w swym rozłożeniu akcentów, i jako próby „doprecyzowania teologii po-watykańskiej", w której przerwany sobór pozostawił pewne luki, mogące budzić wiele nieporozumień. Dwa wchodzące tu przede wszystkim w grę problemy — rozumienie Kościoła i rozumienie wiary — nabrały dodatkowej aktualności w przedsoborowym okresie dyskusji ekumenicznych, stanowią one bowiem, jak wiadomo, kluczowe punkty sporu z protestantyzmem.

Reasumując główne pytania eklezjologiczne współczesności, Daniel Callahan pisze, że są to pytania „o autorytet Kościoła i o autorytet w Kościele". Problem pierwszy „autorytetu Kościoła" to „źródła wiary". Stary spór o relację Pisma Świętego i Tradycji jest wciąż aktualny nie tylko dla protestantów ale też dla tych myślicieli katolickich, którzy przyznają dzisiaj, że okres potrydencki przyniósł w myśleniu na ten temat szkodliwe przesunięcia akcentów. Problem drugi, mieszczący się również w pytaniu o „autorytet Kościoła", to sprawa władzy i jej form w dziedzinie społecznej i politycznej. Chodzi tu nie tyle o charakter i uzasadnienia tej władzy, to bowiem bywało nieraz wyjaśniane, co o ściślejsze niż dotąd określenie metod jej sprawowania i granic dopuszczalnych interwencji.

Jeśli idzie o „autorytet w Kościele", to za sprawy główne uważa się kwestię pozycji i autorytetu biskupów oraz kwestię roli i praw laikatu. Oba te zagadnienia zresztą są nie tylko przedmiotem refleksji teologcznej, ale też wielu czysto praktycznych jej rozważań: rewaloryzacja w powszechnej świadomości apostolskiej rangi biskupów w Kościele znaleźć winna praktyczny wyraz w procesie pewnej „decentralizacji władzy", który ma jak wiadomo plusy i minusy. Teologia laikatu, która — jak to się często postuluje — akcentowałaby silnie ideę „kapłaństwa wiernych", musiałaby zrealizować się także w konkretnych mechanizmach organizacyjnych, które umożliwiłyby laikatowi większy niż dotąd wpływ i głos w sprawach kościelnych. Znowu więc w grę wchodzi kwestia pewnej „decentralizacji" a nawet w jakimś sensie „podziału" władzy i wszystkie praktyczne i psychologiczne *pro* i *contra* takiego posunięcia.

Sprawa „autorytetu Kościoła" w sensie autorytetu Tradycji była już pośrednim lub bezpośrednim przedmiotem niezliczonych prac teologicznych i to nie tylko tych, które powstały w ostatnim okresie „ekumenicznym". Wiąże się z nią współczesna refleksja religijna na tematy tak na pozór różne jak rozwój doktryny, jak nauka o Ciele Mistycznym Chrystusa, jak dialektyka „historyczności" i „świętości" Kościoła. Wśród prac wydanych w okresie przedsoborowym i poświęconych bezpośrednio historycznej i teologicznej problematyce Tradycji wymienić trzeba sygnalizowaną już w „Znaku" książkę Kuenga (*The Council and Reunion,* New York 1962, Sheed and Ward), „Tradycję w Kościele"

H. Holsteina, S. J. (*La tradition dans l'Église*, Paris, 1962, Grasset, „Egzegezę średniowieczną, cztery znaczenia Pisma", H. de Lubaca, S. J. (*Exégèse médievale, les quatre sens de l'Ecriture*, Paris 1960, Aubier) oraz „Tradycję i tradycje" Congara — pracę, która uważana jest za najpoważniejszą i najlepiej udokumentowaną monografię „problematyki Tradycji w dziejach Kościoła".

Rozdział pierwszy zawiera analizę pojęcia tradycji apostolskiej w oparciu o Stary i Nowy Testament. „Apostolski akt świadectwa był jednorazowy, czytamy, lecz apostolski akt przekazu tego świadectwa musiał znaleźć kontynuację w nauczaniu i w tym leży zadanie Urzędu Kościoła". Musi jednak istnieć jakieś kryterium ciągłości przekazu i jego zgodności z pierwotną treścią świadectwa, i dlatego już w listach św. Pawła pojawia się pojęcie „depozytu wiary" — dobra powierzonego (1 Tym. 20, 2 Tym. 14) które ma być „strzeżone".

Rozdział drugi poświęcony jest stosunkowi Ojców Kościoła do Pisma Świętego. Autor wykazuje w nim na podstawie licznych tekstów, że cała refleksja dogmatyczna, ascetyczna i duszpasterska patrystyki „jest od początku do końca (i miała być w intencji autorów) jednym wielkim komentarzem do Pisma Świętego. Pismo Święte jest wówczas wszystkim... zawiera całość prawdy, zawiera nawet wszystko co jest cośkolwiek warte w kulturze, gdyż stanowi objawienie Mądrości Boga". W myśleniu Ojców Kościoła trzy pojęcia — Pismo Święte, Tradycja, Kościół — nie są jeszcze rozdzielone, a tym bardziej przeciwstawne jak w szesnastym wieku i potem. Tradycja jest po prostu tą interpretacją Pisma jaką daje Kościół. Yves Congar przyznaje jednak, że historyczny aspekt Pisma Świętego i Kościoła uchodził na ogół uwadze autorów tego okresu. Ich myślenie, zabarwione egzemplaryzmem, skłonne było ujmować wszelkie zjawiska przede wszystkim w perspektywie ich zgodności z rzeczywistością nadprzyrodzoną, widzieć w nich głównie lub tylko przejawy tej rzeczywistości.

W rozdziale trzecim, o problematyce tradycji w średniowieczu, autor ukazuje jak wewnątrz nawskroś biblijnej, całościowej, spoistej wizji świata zarysowuje się pierwsze pęknięcie: jak dochodzi do brzemiennego w skutki pytania Henryka z Gandawy: wierzyć bardziej w *auctoritates* (teksty) Pisma Świętego czy Kościoła?

Rozdział o Reformacji stanowi bardzo interesującą analizę osobistej drogi wewnętrznej Lutra, której punkt wyjścia był właściwie bardzo daleki od klasycznej potem zasady *sola Scriptura*. Początkowo nie chodziło bowiem o to, co jest źródłem wiary — Pismo Święte czy Tradycja, lecz o to, że pewne praktyki i pewne twierdzenia doktrynalne, uznawane lub tolerowane przez „teksty kościelne" lub kościelne „tradycje", były zdaniem Lutra niezgodne z treścią Ewangelii. „Tradycje" te oznaczały zresztą dla niego coś całkiem innego niż dla Soboru Trydenckiego: były w jego ustach „tradycjami ludzkimi" — *traditiones hominum* —

a więc tym co akcydentalne i — w stosunku do ideału ewangelicznego — wypaczone. To że droga do zasady *sola Scriptura* prowadziła przez swoisty maksymalizm ewangeliczny, nie zmienia faktu, że — jak podkreśla Congar — „pytanie Lutra postawiło w stan zakwestionowania same podstawy katolicyzmu, kształt jego Przymierza z Bogiem, jego strukturę i świadomość religijną".

Sobór Trydencki, którego myśl eklezjologiczna omówiona jest w rozdziale piątym, zapobiegł wypaczeniu samej teologii Kościoła, nie zdołał jednak zapobiec jednostronnościom jej interpretacji, jakie narzucał poniekąd „stan defensywy" wobec protestantyzmu. W okresie potrydenckim (rozdział szósty) Tradycja, pojmowana dawniej obiektywnie jako „depozyt" wiary, „wywoływany" tylko (jak klisza fotograficzna) przez hierarchię kościelną, zaczęła więc być coraz częściej interpretowana jako przedmiot czy bezmała wytwór urzędu nauczycielskiego Kościoła i z czasem zidentyfikowała się z tym Urzędem niemal całkowicie. Congar wykazuje dobitnie niesłuszność takiego stanu rzeczy, któremu przeciwdziała już od szeregu lat nowy nurt myśli teologicznej (zapoczątkowany przez Newmana, Scheebena i szkołę w Tybindze). Nurt ten przywraca rangę religijną „wierze żywej", to jest wierze i świadomości religijnej Kościoła jako całej wspólnoty wiernych, duchownych i świeckich, i tę żywą, wspólną wiarę a nie sam tylko Urząd uważa za właściwego nosiciela Tradycji, zdolnego ją „przechować" i rozpoznać.

Douglas Woodruf, *Church and State in History* (Kościół i państwo w historii) London, 1962, Burns and Oates.

Sprawa „autorytetu Kościoła w dziedzinie społecznej i politycznej" obejmuje naturalnie cały szereg problemów: bezpośrednie i pośrednie metody sprawowania władzy duchowej, czyli — w nieco innym ujęciu — środki bogate i ubogie, zakres i charakter obowiązywalności encyklik społecznych, stopień swobody inicjatyw politycznych ugrupowań mieniących się katolickimi, „taktyczność" czy pryncypialność tolerancji wobec poglądów i posunięć laickich lub inspirowanych przez religie niekatolickie i spór o zasadę „tezy i hipotezy"... Najczęściej jednak chyba powraca w piśmiennictwie katolickim ostatnich lat sprawa „kościół — państwo", związana zresztą w jakiś sposób z każdym z wymienionych wyżej zagadnień. Powody tego są zrozumiałe. Pluralistyczna i w coraz większej mierze (choć nie zawsze „programowo") laicka kultura współczesna ogranicza coraz bardziej polityczne role Kościoła w tradycyjnym sensie, stwarzając zresztą czasem możliwości nowych takich kół — w postaci wyznaniowych „grup nacisku". Sytuacja więc jest nowa i wymaga nowych przemyśleń i ustaleń. W wielu krajach, z bardzo różnych powodów, kwestia „kościół — państwo" jest splotem mnóstwa kompleksów,

uprzedzeń i podejrzeń, mniej lub bardziej uzasadnionych, i ta sytuacja również wymaga wyjaśnień. W Stanach Zjednoczonych na przykład rosnące ambicje grupy katolickiej oraz prezydentura Kennedy'ego wzbudziły duży niepokój protestantów co do „prawdziwych intencji politycznych Rzymu" i nawet w życzliwych na ogół dyskusjach przedsoborowych pytania o te intencje stawiane bywają bardzo stanowczo a nawet ostro. Nic dziwnego, że co roku ukazuje się w USA kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt książek i prac naświetlających doktrynalnie lub histor cznie teorię i praktykę stosunków Kościół — państwo. Również w młodych krajach pokolonialnych, gdzie te stosunki zaczynają się dopiero kształtować na nowych podstawach, prace tego rodzaju budzą duże zainteresowanie. Problem Kościół — państwo jest wreszcie żywy także w Europie: we Francji, w NRF, we Włoszech rozbieżności w jego pojmowaniu rysują się coraz wyraźniej. Nie bez wpływu na nie jest sytuacja w krajach obozu socjalistycznego.

Książka znanego publicysty angielskiego, D. Woodruffa ma, zdaniem recenzentów, zaletę rzadko ostatnio spotykaną w pracach o „Kościele i państwie"; nie jest ani apologetyczna ani polemiczna lecz przede wszystkim sprawozdawcza. W solidnie udokumentowanych esejach o stosunkach Kościoła z Cesarstwem Rzymskim, ze społeczeństwami feudalnymi, z kształtującymi się stopniowo państwami narodowymi, autor przedstawia faktyczne sytuacje i faktyczne dążenia czy poglądy, jakie stanowiły kontekst każdorazowych układów sił i podziału kompetencji. Podobny obiektywizm cechuje opis stosunków Kościoła z protestanckimi i katolickimi władcami i z parlamentaryzmami XIX wieku. Esej o amerykańskim „modelu" tych stosunków oceniany jest jako bardzo celny także przez recenzentów amerykańskich, którzy — sądząc po olbrzymiej ilości prac na ten temat w USA — mają dużą skalę porównań. Oprócz sporej dawki mało na ogół znanych a ważnych faktów, książka Woodruffa daje czytelnikowi coś jeszcze cenniejszego: „dystans wobec zagadnienia, które w obecnej chwili grozi zawsze zacietrzewieniem". Dystans ten, czy mówiąc inaczej obiektywizm albo jeszcze zwyczajniej — sprawiedliwość, inspiruje autor nie przez apologetyczne deklaracje, lecz przez ukazanie jak każda kolejna epoka przesuwała akcenty w dążeniach, metodach i poglądach, sprawiając, że na przykład sprawy, które władcy uznawali niegdyś bez zastrzeżeń (a czasem z ulgą) za „domenę Kościoła", stawały się z biegiem lat terenem spornym, i w końcu całkowicie laickim. W każdej z tych kolejnych faz ludzie „państwa" i ludzie Kościoła kierowali się wymogami ówczesnej sytuacji, koniecznościami istniejących wówczas struktur i instytucji społecznych i świadomością moralną, która była inna niż nasza, lecz — wówczas — była powszechna. I ten właśnie kontest dziejów „kwestii Kościół — państwo" jest oddaniem tym dziejom sprawiedliwości.

Eric d'Arcy, *Conscience and Its Right to Freedom* (Sumienie i jego prawo do wolności), London 1962, Sheed and Ward.

Implikacje i przypuszczalne intencje tej szeroko dyskutowanej książki są komentowane rozmaicie. Autor stara się udowodnić, że doktryna katolicka, ze względów pryncypialnych a nie taktycznych tylko, uważa wolność wyznania za „święte prawo" jednostki, a wszelkie ograniczanie tej wolności — za akt bezprawia. Ten aspekt książki jest więc wyraźnie polemiczny i to wielokierunkowo. Jest polemiką z protestantami, podejrzewającymi jak wiadomo, że tolerancja i rozdział Kościoła od państwa to tylko „smutne konieczności", z których katolicyzm będzie się zawsze usiłował wydobyć. Jest naturalnie polemiką z katolickimi integrystami. Jest też wreszcie obroną samego katolicyzmu przed wszelkimi formami dyskryminacji.

Obrona „praw indywidualnego sumienia", niezależnie już od konsekwencji tych praw dla państwa, jest jednak tak mocna i tak daleko idąca, że budzi gdzieniegdzie pewne wątpliwości. Jeden ze „spłoszonych" recenzentów pisze na przykład, że — „gdyby dowody ks. d'Arcy były całkiem poprawne, to udowadniałyby za dużo". Udowadniałyby mianowicie, że „w sprawach religijnych, a więc także etycznych, sumienie ludzkie ma prawo do wolności nie tylko od interwencji państwa ale od wszelkich w ogóle interwencji..."

Rzeczywiście autorytet indywidualnego sumienia stawiany jest przez ks. d'Arcy bardzo radykalnie. Twierdzi on nawet, że św. Tomasz z Akwinu nie wyciągnął, a w każdym razie nie wyciągnął w sposób dosyć jasny, wszystkich wniosków ze swoich własnych, „rewolucyjnych" zasad w tej dziedzinie. Zamiast powiedzieć tylko: „człowiek jest zawsze zobowiązany nie działać przeciw własnemu sumieniu", powinien był powiedzieć: „człowiek zawsze *musi działać* tak jak mu sumienie każe". Dobre dla człowieka jest to, co jest dobre w jego rozumieniu, wedug jego najlepszej wiedzy i woli, i według tego właśnie „dobra" wolno go sądzić. Nawet jeśli sumienie jest błędne i nawet jeśli ten jego stan był zawiniony, to i tak człowiek musi, zdaniem ks. d'Arcy, iść za sumieniem.

Ważną cechą książki, której nie uwzględnił może dostatecznie „płochliwy" krytyk, jest jednak to, że autor (jak to z naciskiem podkreśla) rozumie sumienie na sposób tomistyczny: jako pewny i roztropny sąd rozumu o moralności czynów, w oparciu o przyjętą świadomie normę obiektywną prawa naturalnego lub pozytywnego. Nie uważa go zaś bynajmniej za czysto subiektywne intuicje czy inspiracje i nawet odcina się stanowczo od koncepcji, które odrzucałyby „interwencje" wszelkich norm obiektywnych w funkcjonowanie indywidualnego sumienia.

W samym akcentowaniu autorytetu sumienia, autor nie jest odosobniony. Akcentują go dziś wszyscy ci myśliciele katoliccy, którzy pewne zatarcie tego aspektu doktryny uważają za jeden ze zrozumiałych może, lecz szkodliwych skutków potrydenckiej polemiki z protestantami. Sposoby myślenia ukształtowane przez tę polemikę (jak również przez defensywy późniejsze) cechuje nieraz rzeczywiście dość wąsko „taktyczne" rozumienie tolerancji oraz bardzo legalistyczne i w gruncie rzeczy lękliwe rozumienie duszpasterskiego autorytetu Kościoła. Bardzo radykalna w swych ujęciach książka o „prawie sumienia do wolności" ilustruje więc interesującą polaryzację stanowisk wewnątrz katolicyzmu, i to stanowisk dwojakiego rodzaju: w sprawie „Kościół — państwo", czyli, mówiąc inaczej co do form realizowania autorytetu duchowego Kościoła, i w sprawie tolerancji, najszerzej pojętej, czyli rangi sumienia indywidualnego, tak poza Kościołem katolickim jak wewnątrz niego. W tym ostatnim sensie praca ks. d'Arcy dotyczy więc nie tylko „autorytetu Kościoła", ale też poniekąd problemu „autorytetu w Kościele". Tezy jej rzutują między innymi bardzo wyraźnie na sprawy takie jak status laikatu, swoboda jego inicjatyw itp. Sygnalizowane już w „Znaku" główne pozycje literatury na ten temat (Leclerq, Congar, Rahner) bazują w sposób mniej lub bardziej bezpośredni na rewaloryzacji autorytetu sumienia. Szczególnie może znamienna jest tu znana już dość powszechnie dystynkcja Rahnera, który w postulowanej przez siebie teologii laikatu wyróżnia bardzo jasno dwie formy jego misji: „akcję katolicką", która jest w jakimś sensie rozszerzeniem działalności hierarchii kościelnej, i „akcję katolików" czyli ich osobiste zaangażowanie w laicki świat, „w posłuszeństwie wobec hierarchii, lecz po linii własnego, niepowtarzalnego i niezależnego powołania wewnętrznego". Idea osobistego zaangażowania „po linii własnego powołania", a więc inaczej mówiąc właśnie „sumienia" rzuca więc nowe światło nie tylko na czysto praktyczne problemy „autorytetu w Kościele", ale też na ważny problem teologiczny tego zagadnienia: na jedność lecz zarazem zróżnicowanie funkcji charyzmatu.

mg

Walter J. Ong, S. J., *The church and cosmic history*, z książki pt. *American Catholic Crossroads*, McMillan 1959.

Chrześcijaństwo wpaja szacunek dla materialnego wszechświata. Nauka o Wcieleniu, sakramenty, w pierwszym rzędzie Eucharystia, są jasnym tego dowodem.

Ani Objawienie ani Kościół nie istnieją poza historią. Religijna wrażliwość na procesy historyczne jest charakterystyczna dla tradycji he-

brajsko-chrześcijańskiej, podczas gdy mit wiecznego powracania to pogańska filozofia kosmosu i bezczasowości, ucieczka od historii.

Świadomość historyczna rośnie wraz z rozwojem ludzkości, rozwojem komunikacji i nauki. Zasób uporządkowanych wiadomości gromadzonych przez pokolenia, oraz możność ich przekazywania, dalszego wspólnego ich zdobywania, stanowi o sile naszego poczucia historycznego. W dziedzinie nauki i komunikacji jesteśmy świadomi wspólnego marszu ludzkości i żadne konflikty polityczne świadomości tej już nam nie odbiorą. W ostatnich latach marsz ten staje się biegiem i lotem kosmicznym.

W miarę odkrywania Prawdy, Wcielenie przenika całą rzeczywistość. Proces wzrostu i rozwoju polega nie tylko na powiększaniu się, w sensie obejmowania coraz większej ilości ludzi, ale przede wszystkim na wewnętrznym przetwarzaniu i zmianach, jak zapłodniona komórka poprzez różne stadia rozbudowuje się w pełny, wykształcony organizm.

Kościół w historii zwykliśmy rozważać w ramach polityczno-religijnych: cesarz i papież, Karol Wielki, Rewolucja Francuska, *Kulturkampf*, komunizm. Nie jest to błędne, ale stanowi jedynie skromny i nie najważniejszy wycinek znacznie bogatszej rzeczywistości. Nasze pojęcia polityczne ulegają wielkim zmianom w miarę jak geologia i astronomia, fizyka i antropologia niezmiernie nam rozciągnęły zarówno świat w czasie i przestrzeni, jak i historię człowieka na ziemi. Takie poszerzenie i pogłębienie mogłoby nie mieć religijnego znaczenia dla Arystotelesa, uważającego Boga za zbyt odległego od stworzonej rzeczywistości, aby miał się nią w jakikolwiek sposób interesować. Dla chrześcijanina natomiast, odkrycia naukowe otwierają wręcz zawrotne perspektywy. Nie ma bowiem innej łączności z Bogiem jak tylko poprzez Chrystusa, obojętne czy o tym wiemy, czy nie, tak jak słońce jest źródłem światła, obojętnie czy je widzimy i czy świadomi jesteśmy procesów energetycznych. Ten Chrystus zaś stał się człowiekiem, materialną istotą na naszej ziemi, w naszym czasie, jednym słowem w świecie o którym teraz tak wiele się dowiadujemy, w którym mamy spędzić kilkadziesiąt lat czyniąc sobie ziemię poddaną, czyli w coraz większym stopniu uzależniając materię od myśli. Chrystus ten pozostał z nami w formie Kościoła, którego sama nazwa — *katholikos* — znaczy „poprzez wszystko".

Ewolucja kosmiczna, organiczna, intelektualna — oto dzisiejsze pojęcia rzeczywistości. Stosunek człowieka do wszechświata, jego miejsce w kosmosie, coraz lepiej można sprecyzować dzięki coraz głębszej i bardziej powiązanej znajomości przedziwnej całości stworzenia.

Łaska buduje na naturze. Ta niezmienna prawda jawi nam się w nowym świetle w miarę jak dzięki nauce poznajemy naturę. I w nowym świetle musimy również pojmować Kościół — Ciało Mistyczne Chrystusa. Rolę Kościoła poznajemy głębiej i szerzej, bo lepiej poznajemy człowieka, oraz uświadamiamy sobie stopniowy rozrost i rozwój Wcielenia

w czasie i w przestrzeni. Nie tylko wzrasta ilość chrześcijan, ilość komunikujących; chodzi również o dynamizm chrześcijaństwa, o stopniowe przetrawianie myślowe rzeczywistości. Odkrycia naukowe przyczyniają się do głębszego zrozumienia depozytu prawdy, jaki objawiony został nie tylko do przechowania, lecz do użytku. W miarę jak postępuje ludzkie rozumienie, pewne pozycje stają się „niebezpieczne". Bezpieczeństwo jednak nie jest żadnym kryterium prawdy i fałszu. Najświętsze tajemnice naszej wiary są wysoce niebezpieczne, pojęcie Trójcy Świętej łatwo prowadzi do trzech bogów, a Wcielenie do antropomorfizmu. Prawdy wiary są precyzyjne, ostre i niebezpieczne jak nóż. Na wąskiej krawędzi można się bezpiecznie poruszać i utrzymywać równowagę tylko dzięki podtrzymaniu i dzięki światłu obfitej łaski Boga, we wspólnocie Jego Kościoła. Dla katolika mocno zaangażowanego w życiu intelektualnym, tak świeckim jak religijnym, pewna doza ryzyka stanowi współudział w krzyżu Chrystusa; wysiłek i niepokój jest bowiem twórczym cierpieniem, nieodzownym od wzrostu i rozwoju.

Dzięki zdobyczom techniki wyobraźnia nasza otrzaskała się z elektronami, falami i samym pojęciem przestrzeni, oraz zawrotnej wielkości i zawrotnej małości, będącymi jednakowo daleko poza zasięgiem zmysłów. Ale nie umiemy jeszcze wyciągać wniosków z przyspieszonej ewolucji, którą intensywnie przeżywamy. Wiele wody upłynie zanim cała ludzkość potrafi pojęciem historii obejmować jej całość psychiczną, socjalną, intelektualną, kosmiczną, jak również religijną i polityczną. Dopiero wtedy Kościół w nas będzie w pełni obecny w nowoczesnym świecie. Jedną z najwyraźniejszych cech nowoczesnego umysłu bowiem jest świadome i celowe rzutowanie w przeszłość i w przyszłość we wszystkich wymiarach. Kontemplowanie wczoraj i jutra w skali milionów lat, w ostatecznej perspektywie wieczności, powinno wyznaczać chrześcijaninowi aktywność dnia dzisiejszego.

Ewa Gieratowa
New York

ZAPISKI NA MARGINESACH

Zapytał Nicolas Vichney, korespondent naukowy „Monde'u", czy rzeczywiście Polacy mają taką szczodrą duszę, bardziej szczodrą, niż inne narody? Już nie pamiętam, z czego wyszło to pytanie, ale mimo że dźwiękło między ustami a brzegiem pucharu, niezbyt obowiązująco i niezbyt naukowo, spróbowałem protestować. Bardzo się boję wszelkich form narodowej megalomanii, nawet na eksport. Tezę o szczodrej duszy lansowali w swoich artykułach z zagranicy przyjaciele moi, zaszokowani zachodnim materializmem, ks. Kluz i Stefan Kisielewski. Ja się boję, że jeśliśmy tacy zdematerializowani, to głównie z braku okazji, i raczej zgadzam się z Aleksandrem Hertzem, który napisał coś w tym sensie, że sławna „pogoń za dolarem" zajmuje Amerykaninowi mniej czasu, niż nam czasami np. pogoń za cytryną. Nie należy się tym chwalić, jako dowodem ascetycznych cnót. I nie należy oskarżać nikogo, że dolar więcej wart od cytryny. *L'occasion fait le larron,* powiedziałem panu Vichney. Na rodzimy użytek trzebaby to przełożyć jakoś tak:

Gdy okazja się nawinie
Łatwo z człeka zrobi świnię —

albo:

Byle tylko okazyja
Buzia w ryja kształt się zwija —

albo jakoś prościej:

Gdy okazja omota
I cnotliwy — niecnota...

względnie:

Owcę zamieni w wilka
Sposobna chwilka —

lub coś w tym rodzaju:

Albośmy to jacy tacy
Przy sposobności łajdacy.

W każdym razie sens jest ten, że raczej okoliczności bronią nas przed materializmem, niż wrodzona szczodrość duszy. (Nie mówiłem nawet Francuzowi, bo wstydno, że jest jeszcze inny sens: ta nasza nieproszona „dematerializacja" więcej pewno wychowuje złodziejów, niż anachoretów.) Ale Vichney nie został przekonany i chwilę potem, kiedy była mowa o młodzieży, natarł znowu: „Ja nie rozumiem, czy naprawdę dla waszej młodzieży to bywa problem, casus sumienia, dylemat — wybór między zaciszem domowym i urządzaniem się prywatnym z jednej strony, a zaangażowaniem społecznym i w ogóle altruizmem (tak się wyraził Vichney) z drugiej strony?" Powiedziałem, że tak, że to bywa

dylemat. „No proszę — krzyknął z triumfem Vichney — nie mówiłem, że Polacy mają szczodrą duszę. Dla nas taki problem w ogóle nie istnieje. Urządzaj się bracie, uprawiaj własny ogródek — a jakieś altruizmy? Panie, komu to spędza sen z powiek?"

Może był trochę dla zachodniej młodzieży niesprawiedliwy, ale ja, wciąż walcząc z pokusą narodowej megalomanii i pomny na egzamin z marksizmu, który zdałem w swoim czasie na bardzo dobrze u profesora Stefana Morawskiego, wymyśliłem socjologiczną motywację szczodrej duszy. Mianowicie — powiedziałem Vichneyowi — nie mieliśmy niestety w Polsce, jak wiadomo, solidnej kultury miejskiej, mieszczańskiej. Klasą kulturotwórczą a potem modelem kulturalnym i przodkiem duchowym inteligencji polskiej była szlachta. Otóż szlachta brzydziła się łokciem i miarką, bo tylko posiadanie ziemi i „dusz", a nie własna praca i zbieranie grosza, czyniło z człowieka szlachcica. Ponadto szlachta się bijała, więc przekazała inteligencji pewną niefrasobliwość wobec życia i mienia, a cecha ta zaostrzyła się ogromnie w dobie rozbiorów, kiedy niemal do honoru rodziny należało stracić majątek za udział w powstaniu. Tych niekiedy szlachetnych, lecz niebezpiecznych gospodarczo cech nie przeciwważyło w naszym społeczeństwie rozważne ciułactwo mieszczaństwa, po prostu dlatego, że tego mieszczaństwa prawie nie było. Stąd zastaw się a postaw się, stąd poniekąd, proszę pana Vichneya, *notre âme polonaise, si généreuse.*

***

Nie pamiętam już, czy to w Galeries Lafayette czy może obok, Au Printemps, zobaczyłem na jednym z najwyższych pięter, w rejonie mebli, pewien mebel, który mnie zadziwił. Była to prześliczna romańska studnia, okrągła, gęsto rzeźbiona w motywy roślinne i zwierzęce i w małe figurki ludzkie. Spod szarej powierzchni kamienia przebłyskiwało bardziej żółte jego wnętrze tam, gdzie któremuś rycerzowi ząb czasu odgryzł kawałek oblicza a którejś bestii łapę. Obejrzałem studnię z bliska. Nigdybym się chyba nie domyślił, że to nie autentyk. Pamiętam cenę: 600 nowych franków. Opodal stały sędziwe romańskie ławy — całość tchnęła spokojem starego klasztornego wirydarza itd. Każden jeden, proszę państwa, za jedne 600 franków, posiada w ogrodzie autentyczne romańskie ruine, albo też na tarasie na dziesiątem piętrze.

W małej uliczce, biegnącej na tyłach tych magazynów, kupiłem plastikowe kwiaty żarnowca, doprawdy trudne do odróżnienia. Dzień przedtem widziałem zresztą prawdziwą polską przyrodniczkę, obdarzoną w dodatku krogulczym wzrokiem, która podrapała sobie nos o plastikowy bukiet. Nie tylko kwiaty, ale i liście, i łodygi, i gałązki imitowane są genialnie. Możnaby świetnie zbudować romański kościółek (kosztowałby naturalnie więcej, niż studnia, ale nie byłyby to sumy

astronomiczne), obsadzić go plastikowymi drzewami, puścić z taśmy magnetofonowej przez stereofoniczne głośniki muzykę organów i zakonne pienia. Ach, jaki nastrój. Myślę, że jakiś wynalazek umożliwi niedługo plastikowym roślinom pachnienie, a potem plastikowym drzewom tracenie liści, plastikowym kwiatom więdnięcie...

***

Kiedy mówi o *West Side Story*, Jeanne Hersch, profesor filozofii i mędrzec w spódnicy, aż się trzęsie z dyzgustu. Kisielowi muzyka tego filmu też się nie podoba: „daleko jej do prawdziwego jazzu". Widzę, że w porównaniu z nimi jestem chodząca kultura masowa. Film podobał mi się ogromnie, mimo wszystkich jego ckliwości i melodramatyzmów, muzyka także. W swoim gatunku jest chyba niegorsza od Pucciniego, arię „Tonight, tonight" gwizdać jest conajmniej równie miło, jak „Che gelida manina". Kiedyś spotkałem Leopolda Tyrmanda po rozmowie z pewnym dostojnikiem — gdy spytałem o wrażenia, Tyrmand powiedział zwięźle: „Spinoza to on nie jest". Strawiński to on nie jest, on jest Bernstein, ale w swoim kalibrze całkiem dobry Bernstein, tak mi się zdaje. Zresztą wcale nie o tym chciałem mówić.

Szczególnie interesująca — znowu ze względu na kulturę masową — wydaje mi się kwestia napisów metrykalnych do tego filmu, gdzie wymienieni są aktorzy, producent, reżyser itd., a które w *West Side Story* zjawiają się na końcu. Trwają długo, ale publiczność — o dziwo — też trwa w fotelach, nie wychodzi, patrzy. Bo też te napisy, to świetny popis nowoczesnej sztuki stosowanej, stosowanego antymalarstwa, *art brut appliqué*. Przez olbrzymi ekran wolno suną fragmenty miasta, rzec by można materii miasta, skóry miasta: obiektyw całkiem z bliska obwąchuje kawały muru, deski parkanu, jakieś zamalowane szyby wystawowe, długi ciąg falistej blachy — może zresztą czegoś innego, wszystko jedno: chodzi o to, że brzydota współczesnych przedmieść, która stanowi kanwę wizualną i tło całego, genialnie na tym tle tańczonego filmu (niesamowite podwórka oplecione metalowymi kratami, abstrakcyjne arabeski żelaznych schodów itd.), tutaj ta brzydota oglądana jest nos w nos, tak jak Fautrier czy Dubuffet oglądali liszaje, zacieki, łuszczenia — ich obrazy wywoływały oburzenie, a ten system prezentowania napisów, wydrapanych w tynku, wyskrobanych koślawo na desce, nasmarowanych kredą tak, jak ulicznicy smarują cztery litery, ten system napisów w *West Side Story* nikogo nie oburza, przeciwnie, masowego widza zachwyca. Ot jak szybko wynalazki sztuki elitarnej *tombent dans le domaine public*, służą kulturze masowej. Jeden zwłaszcza moment w ciągu tej parady napisów sięga szczytów wyrafinowania, pozostając zarazem powszechnie zrozumiały: obiektyw podpełznął do jakiejś składnicy znaków drogowych, cały ekran wypełniają

ogromne tablice, ogromne litery, ogromne słowa: OUT, LEFT, NO TURN, KEEP RIGHT — ale nikt tego nie czyta, ważne są wyskrobane scyzorykiem, gdzieś z boku na lakierze tablic, nazwiska dekoratorów, baletmistrzów i kogo tam jeszcze. Wykorzystanie słów, jakie codzień widuje setki razy każdy mieszkaniec amerykańskiego miasta, nie jako znaczeń, tylko jako abstrakcji, krzykliwej abstrakcji — jakiż to pomysł znakomity. (Ale... ekran wygładza, likwiduje bardzo istotną cechę *art brut:* materialną, dotykalną jego szorstkość, surowość.)

***

Obawiam się, że Kościół stanie wkrótce przed problemikiem, który może okazać się drobny, a może nie: nazwijmy go problemikiem siedmiu niedziel. Kiedy współczesne miasto rusza na weekend, dzieją się rzeczy okropne, coraz okropniejsze. W piątek lub sobotę popołudniu samochód wyciska się z miasta godzinę lub dwie, w niedzielę wieczór wciska się do miasta równie długo. Po drodze w rzece samochodów powstają nieustanne wiry, potem gazety piszą, że w ciągu ostatniego weekendu było sto czy dwieście wypadków śmiertelnych. Czyta się w piątek zapowiedzi: „Na podstawie dotychczasowych danych przewiduje się w ciągu najbliższych dwóch dni 230 trupów na szosach..." Jadą na weekend potencjalne trupy, a w poniedziałek czytamy (ci co przeżyli) pod radosnymi nagłówkami: „Ostatnie przepisy drogowe, ostatnie wynalazki napawają optymizmem, bo trupów było tylko 210..."

Wydaje mi się, że nie ma innego sposobu, jak podzielić ludność na grupy odpoczynkowe: grupa A wyjeżdża na poniedziałek-wtorek, grupa B na wtorek-środę itd. Ach jakie krzyki słyszę (i we mnie się budzą), że niewola itd. Spokojnie: w tej chwili jesteśmy niewolnikami (mówię z wyprzedzeniem, tak jakby już i u nas jeździło się na weekendy) soboty-niedzieli. Choćby słońce nie wiem jak świeciło we wtorek, wyjechać możemy dopiero za cztery dni. Przy podziale na grupy, termin naszej „niewoli" przesunie się (i może uelastyczni), nic ponadto. Gorzej, że nie wiadomo, wedle jakiego klucza dzieliłoby się ludzi (wedle alfabetu? zawodu? koloru włosów?) i co by się działo, gdyby Kazio elektromonter i Franio piekarz, mieszkający na dwóch krańcach miasta, chcieli razem jechać na ryby? Jeszcze gorzej, że zakładom pracy zwariować by chyba przyszło. Lecz wszelki początek trudnym jest. Myślę, że sprawę musiałoby się oprzeć na podstawie dobrowolności i zdrowego rozsądku: poszczególne przedsiębiorstwa winny uzyskać zgodę przynajmniej większości pracowników na przeniesienie wolnego dnia z niedzieli (względnie z soboty i niedzieli) na kiedyindziej, potem powinny zgłosić gotowość uczestnictwa w akcji OOO (tj. akcja *OdkOrkOwania* weekendów), potem... itd. Straszna jakaś bzdura wychodzi, doprawdy nie wiem, jak to zrobić, ale jestem pewien, że prędzej czy później taka rewolucja nastąpi. Dlaczego jak dotąd nikt o tym nie myśli? Nie mam

pojęcia. Może zresztą gdzieś myślą, tylko ja o tym nie wiem. Ale doprawdy — proszę sobie wyobrazić, jak niesłychanie usprawnią się nasze liczne, rozsiane po weekendowych miejscach hoteliki, restauracyjki, bary i kawiarenki, kiedy napływ gości będzie równomierny, a nie tylko *boom* przy niedzieli a potem długo nic. A nasze baseny kąpielowe, malowniczym wieńcem otaczające wielkie miasta, a nasze koncerty letnie, a nasze tak świetnie zdecentralizowane ośrodki sportów zimowych... (Ja zapowiadałem, że projektować będę z pewnym wyprzedzeniem.) Przy okazji nauczylibyśmy się chodzić do kościoła także w dzień skądinąd powszedni. Dobrze, ale jakby wyglądały życiowe implikacje trzeciego przykazania? Czy rozdzielenie odpoczynku i dnia świętego... Tak, ale czy teraz naprawdę dzień święty święcimy? Choć jest przecie wolny od pracy? Oj, jestże nad czym głowę połamać, jest. Bo jednak ludzkość potrzebuje przynajmniej tego jednego, symbolicznego, wspólnego dnia, który dla wszystkich jest jakoś inny od innych dni...?

***

A propos weekendów: Adama Hollanka w krakowskim „Dzienniku Polskim" czytuję z sympatią, aż tu naraz Adam Hollanek wyskoczył z obroną „Szarotek". Że to bardzo dobrze, jak sobie ludzie w plenerze pograją, że dlaczego nie można jednocześnie popatrzyć na przyrodę i posłuchać jazzu, że w ogóle odpoczynek w ciszy i samotności, to burżuazyjny przesąd. Tak mniej więcej wywodzi nowoczesny pan Adam, aż nawet redakcja „Dziennika" się zastrzegła, że ona ma na ten temat zdania podzielone. Na szczęście. Ufam, że obrońca „Szarotki" zreflektuje się i stoczy sam z sobą błyskotliwą polemikę, a tymczasem chciałbym jego wypowiedź potraktować jako symptom i wypunktować w tym symptomie kilka niebezpiecznych elementów.

Po pierwsze — nie należy w takich dyskusjach szermować ostatnimi krzykami mody, twierdzić, że jeden pogląd na odpoczywanie jest przestarzały a drugi postępowy itd. Uprasza się o myślenie dialektyczne. Zresztą zawsze będą ludzie, dla których najlepszy wypoczynek stanowi zbiorowy pląs z pieśnią na ustach („posiali-górale-ży-y-to, ży-y-to"), i tacy, którzy wolą zdala od bliźnich leżeć brzuchem do góry na piasku, i tacy, którzy wypacają z siebie ducha, gramoląc się po skałach itd. Pozwólmy im wszystkim żyć i odpoczywać.

Po drugie — właśnie dlatego, żeby każdy mógł odpoczywać wedle woli, „Szarotki" należy tłumić. Jeśli kto w lesie chce słuchać jazzu — proszę bardzo, byle jazzu nie słyszał ten, co leży na sąsiedniej polanie albo przechodzi obok ścieżką. Zatem „Szarotki" tak, ale tylko na słuchawki. Proszę przeczytać w „Przekroju" opis wczasów nad jeziorem, w sąsiedztwie stuosobowej orkiestry dętej. Bardzo pouczające.

Po trzecie — niektórych rzeczy nie można robić naraz. Wbrew twier-

dzeniom redaktora Hollanka, nie można jednocześnie obcować z przyrodą i słuchać jazzu. Dlaczego? Proszę pochodzić parę dni po prawdziwym lesie bez „Szarotki", to Redaktor zobaczy.

Po czwarte — medycyna współczesna wciąż podkreśla znaczenie ciszy i spokoju dla równowagi nerwowej, a z drugiej strony — fatalny wpływ na nerwy hałasów nawet nieuświadomionych, tych, które w miastach drążą nam uszy od rana do wieczora, choć tego nie zauważamy. Z medycznego więc punktu widzenia, na wczasach jednak lepiej rozstać się z „Szarotką". Chyba, żeby kto wiądł z tęsknoty za nią... Wtedy psychiatra „Szarotkę" zapewne przepisze. Ale zaklinam — na słuchawki.

Po piąte i ostatnie. Chwytem szczególnie demagogicznym, a często spotykanym, jest przypisywanie tym ludziom, którzy bronią możności odpoczywania wśród przyrody nieurządzonej, jakichś koncepcji antycywilizacyjnych. Że niby człowiek współczesny kocha czystość i wygodę, a ci przyrodoznawcy chcieliby go zepchnąć w objęcia kamienia załupanego. Bzdura okropna. Zakopane powinno być dwa razy wygodniejsze niż jest, dojazd do niego trzy razy lepszy, a takich wygodniejszych Zakopanych powinno być dziesiątki. To jasne. Ale równie jasne jest chyba, że dla bardzo wielu ludzi cała wartość wygodnego, cywilizowanego ładnego dostępnego Zakopanego polega na tym, że jest to punkt wypadowy w przyrodę, port z którego wypływa się ku ciszy i burzom, miejsce, gdzie się wraca, żeby odpocząć po męczących i wspaniałych odpoczywaniach poza światem komfortu, elektryczności, telefonu. Który oczywiście jest naszym światem, nawet jak popsuje się telefon, jak nie ma żarówek, jak komfort mieści się w podwórzu.

***

W „Monde" dwie wiadomości, jedna, że jacyś faceci (pewnie związani z OAS) rzucili kamieniem w szybę przednią samochodu, zabijając na miejscu kierowcę. Jego żona i dwoje małych dzieci niemal cudem wyszli cało z wypadku. Chwilę potem ci sami sprawcy powtórzyli rzut kamieniem: tym razem kierowca tylko zemdlał, a przedtem udało mu się samochód nad rowem zatrzymać. Lakoniczny komentarz powiada, że mordercy nie mieli nic przeciwko swym przypadkowym ofiarom, tylko tak sobie zabijali, żeby w okolicy wywołać niepokój. *Pour faire monter la tension.*

Wiadomość druga: ten oficer portugalski, który uciekł z Angoli i na zeznaniach którego oparła się ONZ, potępiając kolonialną politykę Portugalii, otóż ten oficer powiedział między innymi, że niekiedy zbiorowe wyrzynania ludności tubylczej zorganizowane były przez Portugalczyków wyłącznie celem zdobycia zdjęć dokumentarnych, które ich propaganda później odpowiednio ustawiała.

Czy czytaliście wywiad Eichmanna dla „Paris-Match"? Każdy po-

winien to przeczytać. Rzadko się zdarza wywód w obliczu śmierci tak spokojny, klarowny, racjonalny. Zarazem tak okropny. Wystarczy tylko przyjąć, że historia, to *bellum omnium contra omnes*, że człowiek wpleciony w jej bezlitosny bieg winien uznać pewne konieczności i podporządkować się służbiście tym koniecznościom. Wtedy wszystko staje się jasne, uzasadnione i usprawiedliwione. Powiedział wielki żydowski filozof Martin Buber o hitleryzmie, że jego zbrodnie zaczynają się w miejscu, gdzie zanika napięcie między tym, czym człowiek jest, a tym, czym być powinien.

***

Radio genewskie wymyśliło wspaniałą audycję: nagrywało na magnetofon rozmowy telefoniczne, które inicjował jeden z pracowników radia podając się — bodajże — za studenta z Afganistanu, a potem te taśmy przegrywało przed mikrofonem. Ów radiowy dowcipniś zadzwonił najpierw do dużej firmy adwokackiej. „Proszę panów, jestem studentem z Afganistanu, a ponieważ niedługo przyjedzie do Genewy na konferencję król Afganistanu, zamierzam go zamordować. Czy panowie byliby łaskawi powiedzieć mi, jakie sankcje mnie czekają?" „Chwileczkę — odpowiada uprzejmy, bezosobisty głos. — Tylko przyniosę odnośne źródła." Chwila ciszy. „Hallo? — powiada adwokat. — Pan ma ile lat?... Aha... W takim razie ekstradycja... Ale okoliczności łagodzące... Czy Pan dawno przygotowuje zamach?... Hm, odpadałoby w takim razie działanie w afekcie..." I tak spokojnie rozwija się telefoniczna porada prawna. (Tych audycji sam nie słyszałem, ale mi je na świeżo powtarzano.) Audycja (i rozmowa) druga: z dużą fabryką broni. „Jestem studentem"... itd., jak za pierwszym razem. Pierwsze pytanie z tamtej strony drutu, głosem rzeczowym, grzecznym: „Pan zamierza strzelać z jakiej odległości?" I po należytych wyjaśnieniach: „W takim razie polecalibyśmy stanowczo pistolet automatyczny taki to... amunicja taka... Zresztą pozwolimy sobie przesłać Panu nasze prospekty..." Po trzeciej rozmowie audycje przerwano, bo publiczność zaczęła się przerażać. Policja szwajcarska funkcjonuje tak świetnie, że tym wybornym adwokatom i fabrykantom zapewne przez myśl nie przeszło, by biednemu studentowi mogło się udać. Ale radiosłuchacze byli i tak przerażeni tą ilustracją wyznawanej przez nich samych zasady, że *business is business*.

Policja dla spraw obcokrajowców funkcjonuje w Szwajcarii tak jak wojsko, na zasadzie permanentnego pospolitego ruszenia. Każdy obcokrajowiec stanowi dla kraju potencjalne zagrożenie. Trzeba go wpuszczać, bo przywozi pieniądze, ale trzeba też pilnować go. Toteż podobnie, jak każdy Szwajcar ma w domu broń wojskową i ciągle z niej dla wprawy strzela, tak też każdy niemal (jak twierdzą znawcy) ma oko na cudzoziemca i o wszelkich jego żywszych poruszeniach informuje policję.

Opowiadał mi pewien Holender, że zamieszkawszy na kilka dni w małym hotelu we Fryburgu, wybrał się pewnej niedzieli rankiem na skuterze do Genewy, oczywiście nikomu się nie meldując. Wraca wieczorem i w portierce zastaje policjanta. Okazuje się, że któregoś lokatora okradziono. „Ładna historia — powiada ze śmiechem Holender — teraz będzie na mnie". „Ależ nie — uspokaja go dobrodusznie policjant. — Zaraz zaraz... (wyciąga z kieszeni listę). Pan X był rano w kościele a potem na basenie... Pani Y wyjechała do chorej ciotki... Pan szanowny (zwraca się do Holendra) był przez cały dzień w Genewie... Pan Z wyszedł na obiad..." Holender *obstupuit*, czego stróż porządku może nawet nie zauważył.

W ogóle dziwne jest w tej Szwajcarii materii pomieszanie. Z czasów zamierzchłych pamiętałem, że był we Fryburgu sklep z butami, niewielki, nazywał się Dossenbach. Ten sam szyld zobaczyłem teraz, te same złote litery na czarnym tle, po tylu latach. Stary pan Dossenbach umarł, sklep prowadzi jego siostrzeniec. Prowadzi, to znaczy jest w sklepie, jak Pan Bóg przykazał, i sprzedaje buty. Swoją drogą jest doktorem praw. Otóż z tym siostrzeńcem jadłem kolację i z pewnością najciekawsza rozmowa, jaką miałem zagranicą o nowoczesnej literaturze francuskiej, to była właśnie rozmowa z nim.

Szczególnie zaś imponują mi szwajcarskie telefonistki. Jak wiadomo każde połączenie w Szwajcarii dostaje się automatycznie, ale bywają połączenia międzynarodowe, albo jakiś numer się nie zgłasza, i wtedy jest okazja usłyszenia głosu telefonistki. Rozmowa wygląda — dosłownie — tak: „Proszę Pani, ten numer w Genewie (w Zürichu, w Bazylei, w Lozannie itp.) się nie zgłasza. Może popsuty?" „Zaraz sprawdzę i zadzwonię do Pana", powiada telefonistka. Rzeczywiście dzwoni po minucie czy dwóch i mówi: „Numer dobry, ale dzwoniłam do dozorczyni w tym bloku i okazało się, że ten pan wyjechał na wakacje... Więc telefonowałam do jego biura i dowiedziałam się, że będzie spowrotem czternastego rano, a teraz jest w Austrii i można do niego pisać do Wiednia na poste-restante"... Dokładnie tak wyglądają rozmowy ze szwajcarskimi telefonistkami. Szkoda, że Państwo nie możecie tego usłyszeć.

***

Najładniejsza anegdotka, jaką usłyszałem od emigracji o emigracji. Pewna sędziwa księżna bierze do ręki gazetę, gdzie widnieje wiadomość o locie Gagarina. „Gagarin? — powiada księżna. — Zaraz zaraz... *Gagarine... Il y avait donc des princes Gagarine en Russie...* To byli nawet trochę nasi krewni... I ten także (patrzy na fotografię w gazecie) *il est peut-être un peu notre cousin...* Ale biedaczek! On pewno nawet o tym nie wie..."

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

A PARTIR DE MOIS D'OCTOBRE 1961
POUR OBTENIR NOTRE BULLETIN EN LANGUE FRANÇAISE
CONTENANT LE RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ARTICLES
VEUILEZ VOUS ADRESSER À LA:
RÉDACTION DU MENSUEL **„ZNAK", Cracovie,**
5, rue Sienna, POLOGNE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XIV Nr 100 (10)
Październik 1962
KRAKÓW

JERZY TUROWICZ

W GODZINIE SOBORU

Gdy ten numer „Znaku" znajdzie się w ręku czytelnika, w Bazylice Świętego Piotra toczyć się będą obrady Soboru, obrady wielkiego kolegium następców dwunastu apostołów pod przewodnictwem następcy Piotra. Dokonywać się będzie to największe wydarzenie w życiu Kościoła naszych czasów, o olbrzymim znaczeniu dla tego Kościoła, dla całego chrześcijaństwa, dla całego świata.

O znaczeniu tego wydarzenia pisano i u nas dosyć dużo, ale chyba nie za dużo, są bowiem jeszcze, na pewno liczni, katolicy którzy, albo doniosłości i znaczenia soboru nie rozumieją, albo też rozumieją je fałszywie, sądząc, że sobór jest sprawą Watykanu, episkopatów, kurii, która tylko pośrednio i w odległy sposób może dotyczyć szarego członka Kościoła. Czyż trzeba dodawać, że to nieporozumienie, skoro sobór jest soborem całego Kościoła, a Kościół to my, każdy z nas katolików? Toteż o znaczeniu soboru warto chyba powiedzieć raz jeszcze.

Cel soboru najlepiej określił jego inicjator, twórca i *spiritus movens* — Jan XXIII — w głośnych słowach: *accomodata renovatio* — co w wolnym przekładzie znaczy: adaptacja i odnowa przez adaptację, szerzej: odnowa Kościoła przez jego adaptację do dzisiejszych potrzeb, do dzisiejszych czasów, do świata. Przez adaptację, a nawet — z pewnymi zastrzeżeniami można by powiedzieć: reformę Kościoła. Z zastrzeżeniami — bo słowo „reforma" zostało niejako skompromitowane przez „reformację".

Tu oczywiście staje pytanie czy Kościół — który jest święty i niezmienny — może być reformowany i czy potrzebuje reformowania? Pytanie, które w pewnej dyskusji sformułowano: czemuż to Kościół ma się adaptować, dostosowywać do świata, a nie od-

wrotnie: świat do Kościoła? Znów wielkie nieporozumienie płynące chyba z niezrozumienia tak istoty Kościoła, jak i sensu jego istnienia w świecie.

Po pierwsze Kościół jest niezmienny i zmienny zarazem. Niezmienna jest istota, esencja jego nauki, niezmienna i zawsze ważna jest Ewangelia. Formy, w których Kościół żyje, metody, którymi oddziaływuje się zmieniają. Bo Kościół jest zjawiskiem historycznym, należy do historii, powstał w określonym punkcie czasu i przestrzeni. Czymże był Kościół na początku? Chrystus przyszedł na świat, urodził się z Maryi, żył, głosił swoją naukę, założył Kościół, umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Był Piotr i Apostołowie, zstąpił na nich Duch Święty, zostały spisane Ewangelie, powstała pierwsza gmina chrześcijańska. I to wszystko. Z tego zarodka wyrosło olbrzymie drzewo, które gałęziami swymi objęło cały świat i które będzie żyło do końca historii. Nie dłużej. Na prawdzie Ewangelii zbudowano potężny gmach teologii i filozofii, gmina chrześcijańska rozwinęła się w instytucję Kościoła Powszechnego, skodyfikowano prawo kanoniczne, wykształcono liturgię. Ten rozwój nie jest i zapewne nigdy nie będzie zakończony. Kościół żyje i rozwija się nadal. Ten rozwój ma jakby dwa źródła: wewnętrzne — rozwój z zarodka, w którym potencjalnie wszystko niemał było zawarte; i zewnętrzne: pod wpływem otoczenia, środowiska, wydarzeń, prądów, historii. Pod wpływem świata, w którym Kościół żyje i działa. Kościół bowiem nie jest *ze* świata, ale jest *w* świecie i *dla* świata. Dla tego świata Kościół istnieje, wobec niego ma misję. I dlatego Kościół musi się do tego świata dostosowywać, bo musi starać się o skuteczność swojej misji, bo jest za ten świat odpowiedzialny. Co nie znaczy wcale, by miał zmieniać swoją naukę, by miał rezygnować z czegokolwiek co jest istotne, ale znaczy, że musi nieraz zmieniać formy swojej obecności w świecie, adaptować metody pracy duszpasterskiej i misyjnej.

Powtóre Kościół jest zmienny dlatego, że jest ludzki. Jak wiemy jest boski i ludzki zarazem. Jest boski, święty i niezmienny w swojej genezie i funkcji, w treści objawienia, w depozycie wiary i obyczajów. Jest ludzki, niedoskonały i zmienny w warstwie instytucjonalnej, w interpretacji objawienia, w formach kultu i pobożności, w ludziach, którzy nań się składają. Ten czynnik ludzki odgrywał i odgrywa wielką rolę w historii i życiu Kościoła, poprzez ludzi zepsucie wkradało się i do instytucji i do głoszonej nauki. Dlatego też nie wszystko w życiu Kościoła było dobre, było i zło, z którego Kościół oczyszczał się poprzez reformy instytucji, poprzez prostowanie i wyjaśnianie myśli. Były zresztą w życiu Kościoła zjawiska, tradycje czy formacje, o których trudno orzec, że były bezwzględnie dobre czy bezwzględnie złe: były dobre kiedyś,

bo funkcjonowały i służyły misji Kościoła, a w pewnym momencie przestawały funkcjonować czy służyć, bo były czymś przejściowym, przemijającym, związanym z chwilą, epoką czy sytuacją.

I wreszcie na jeszcze jedno zwrócić trzeba uwagę: Kościół jest twórcą cywilizacji (czy też kultury, dla naszych celów rozróżnienie to jest zbędne). Nauka Kościoła w swojej niezmiennej istocie, Ewangelia, zawiera pewną koncepcję człowieka, świata i historii, ich sensu i celu. Ta koncepcja stanowi podstawę światopoglądu i stylu życia, a to są czynniki kulturotwórcze. Dlatego też Kościół zapładniał kulturę (czy cywilizację), wytworzył w czasie to co nazywamy cywilizacją chrześcijańską. Ostrej granicy między Kościołem a wytwarzaną przezeń cywilizacją nakreślić się nie da: liturgia jest dość zasadniczym elementem życia Kościoła, a zarazem jest elementem konkretnej cywilizacji. Zresztą sam fakt istnienia i działania Kościoła jest podstawowym elementem cywilizacji wieków średnich. Ale ta cywilizacja chrześcijańska jest niewątpliwie zjawiskiem historycznym i zmiennym. Kościół powstał w określonym punkcie czasu i przestrzeni, w basenie śródziemnomorskim, cywilizację swoją zbudował na elementach cywilizacji żydowskiej, greckiej i rzymskiej, wchłaniając później w swoim rozwoju elementy innych cywilizacji. Cała struktura organizacyjna Kościoła oparła się o prawo rzymskie, mówiono *Ecclesia vivit iure Romano*. A gdyby naród żydowski nie był narodem wybranym i gdyby Chrystus przyszedł na świat nie w Nazarecie, ale np. w delcie Gangesu i gdyby Kościół budował zręby swojej egzystencji w odmiennym klimacie cywilizacyjnym, o niemniej — przecież — starej i ukształtowanej tradycji?

Oczywiście — powiedzieć można i słusznie — stało się, z woli Boga, inaczej. Kościół powstał tam gdzie powstał i wtedy kiedy powstał i jest to fakt nieodwołalny, brzemienny w następstwa, wydarzenie — z chrześcijańskiego punktu widzenia — najważniejsze w dziejach świata, wydarzenie decydujące. Co jednak w niczym nie zmienia faktu, że cywilizacja chrześcijańska nie ma przywileju doskonałości, ostateczności i niezmienności, że jest zjawiskiem ludzkim i przemijającym.

Dlatego też nie ma jakiejś absolutnej, bezwzględnej cywilizacji chrześcijańskiej, powszechnie i zawsze ważnej, a są tylko twory historyczne, doczesne wcielenia chrześcijaństwa w formy cywilizacyjne. Jednym z takich wcieleń była cywilizacja średniowiecza europejskiego powstała w konkretnych warunkach, w konkretnym środowisku i klimacie historycznym. Cywilizacja, która przeminęła, choć wiele jej tworów i elementów żyje po dziś dzień. Ta prawda powoli torowała sobie drogę do świadomości chrześcijan i wyraźnie sformułowana została dopiero w naszych czasach. Zasługa ta

najpełniej należy chyba do Jakuba Maritaina, który pierwszy w swoim bezcennym dziele *Humanisme intégral* sformułował teorię o konkretnym ideale historycznym chrześcijaństwa, wskazując, że w przyszłości, a nawet już dzisiaj konieczne jest wypracowanie nowych form cywilizacji chrześcijańskiej odpowiadających zmienionym warunkom i zmienionym potrzebom. Oczywiście, jeślibyśmy ulegając pesymistycznym perspektywom epoki atomowej założyli, że koniec świata jest bliski (co byłoby chyba hipotezą równie bezpodstawną jak i niesprawdzalną), moglibyśmy uważać, że cywilizacja, której początki sięgają „ciemnych wieków" po upadku Cesarstwa Rzymskiego, apogeum przypada na wieki średnie, a której schyłek dochodzi niemal do naszych dni, była jedyną cywilizacją chrześcijańską o wyraźnym kształcie. (Oczywiście byłoby to twierdzenie bardzo uproszczone, w rzeczywistości bowiem mamy na przestrzeni dwóch minionych tysiącleci do czynienia raczej z ciągiem cywilizacyjnym bynajmniej nie rozwijającym się równomiernie). Jeśli jednak przyjmiemy np. dużo bardziej optymistyczną wizję Teilharda de Chardin, według której ludzkość, a więc i Kościół, znajdują się dopiero w początkach swego rozwoju, a zatem czekają je jeszcze liczne tysiąclecia i nieprzewidziane rozwoje i przekształcenia, wtedy trzeba przyjąć i to, że mamy przed sobą różne kształty i wcielenia chrześcijańskiej cywilizacji, może bardzo odmienne od dotychczasowych.

Z tego co powiedziano wynika jasno, jaki charakter mogą mieć zmiany i reformy w Kościele. Zmiany te zresztą dokonują się w sposób dwojaki: raz — przez powolne, niemal niezauważalne narastanie i przekształcanie się, dwa — przez świadomy wysiłek adaptacji form instytucjonalnych i metod pracy. Z takimi reformami mieliśmy nieraz do czynienia w historii Kościoła. W znakomitym szkicu opublikowanym w 97—98 nrze „Znaku" pisał Jerzy Kłoczowski o ruchach reformatorskich w chrześcijaństwie zachodnim w wieku XI. Podobnie, swego rodzaju reformą Kościoła w czasach późniejszych było pojawienie się zakonów żebraczych. Jeśli działalność Lutra czy Kalwina doprowadziła nie do reformy Kościoła lecz do jego rozszczepienia, to nie dlatego, że oni się reform domagali, lecz że postulaty ich przekreślały to, co w Kościele jest istotne i niezmienne.

W owej pracy reformatorskiej Kościoła szczególną rolę odgrywają sobory. Toteż odbywały się one nieraz w przełomowych momentach jego historii, kiedy przed Kościołem stawały jakieś nowe problemy, nowe pytania, na które trzeba było odpowiedzieć, pytania dotyczące treści wiary i nauki Kościoła, czy też sytuacji w jakiej Kościół się znalazł. Otóż i dzisiaj niewątpliwie Kościół przeżywa taki przełomowy moment, znalazł się bowiem w zupełnie nowej

sytuacji, która stawia pod znakiem zapytania skuteczność duszpasterskiej, apostolskiej i misyjnej jego pracy i narzuca konieczność rewizji wielu pojęć i struktur, konieczność reformy, konieczność adaptacji.

Nowość sytuacji, w jakiej Kościół się dziś znajduje, można przedstawić dwojako, zależnie od tego czy będziemy rozpatrywać rozwój świata czy też wewnętrzny rozwój Kościoła, nie zapominając o tym, że oba te ciągi rozwojowe wzajemnie się warunkują. Bo — powtórzmy — Kościół żyje w świecie i wobec tego świata ma misję.

Otóż truizmem jest przypomnienie, że żyjemy w okresie szybkich i gwałtownych przemian cywilizacyjnych. Wskażemy tu też tylko na wyznaczniki tych przemian. Gwałtowny rozwój nauki pociągający za sobą zawrotny postęp techniczny, wielokrotnie zwiększający panowanie człowieka nad przyrodą, pozwalający mu sięgać w kosmos. Rozwój komunikacji i telekomunikacji, rozwój wymiany informacji, które sprawiają, że świat staje się coraz mniejszy, coraz bardziej współzależny, co prowadzi w sposób nieuchronny, mimo wszelkie podziały i sprzeczności, do integracji świata, integracji cywilizacyjnej, gospodarczej czy politycznej. Rozwój techniki pociąga przemiany gospodarcze i społeczne. Powstanie wielkich, coraz bardziej świadomych mas proletariatu prowadzi do obalenia lub przekształcenia ustroju kapitalistycznego. Na arenie historii zjawia się socjalizm i komunizm. Industrializacja i urbanizacja, powstawanie i gwałtowny rozwój wielkich aglomeracji ludzkich, związana z tym migracja ludności na wielką skalę, rozbija tradycyjne ramy życia zbiorowego.

Napięcie tych procesów zwiększa tzw. eksplozja demograficzna. Świat, który w 1800 roku liczył poniżej miliarda mieszkańców, a w 1900 — 1600 milionów, a 1961 przekroczył 3 miliardy, zaś w roku 2000 może osiągnąć cyfrę 6 miliardów mieszkańców! Wynikiem tych procesów są także przemiany ustrojowe. Wspomnieliśmy o pojawieniu się socjalizmu i komunizmu. A powstanie ustrojów faszystowskich jest jeszcze jednym dowodem kryzysu liberalnej demokracji parlamentarnej. Koniec kolonializmu, obudzenie się świadomości i wyzwalanie się polityczne ludów i kontynentów kolorowych, stawia przed ludzkością olbrzymi problem krajów niedorozwiniętych gospodarczo. Wreszcie wstrząsy społeczne i polityczne przeżywane przez ludzkość w ostatnich czasach. Dwie straszliwe wojny i groźba trzeciej, jeszcze straszliwszej wobec rozwoju techniki niszczenia — oto obraz najnowszej historii świata. Te wszystkie przemiany mają swoje odpowiedniki na terenie kultury: z jednej strony rozwój środków transmisji, rozpowszechnienie dóbr kultury, awans kulturalny szerokich mas, ogromny wzrost „konsumpcji" kulturalnej, a przede wszystkim powstanie

filmu, radia i telewizji prowadzą do wytworzenia nowego, w pewnym stopniu zinternacjonalizowanego zjawiska „kultury masowej". Z drugiej strony treść duchowa kultury ulega zmianom — zarówno jeśli chodzi o formy wyrazu w literaturze, sztukach plastycznych czy muzyce, jak i o prądy filozoficzne, gdzie zjawiają się neopozytywizm, materializm dialektyczny i egzystencjalizm. Ogromną wreszcie rolę odgrywa szybki — w wielu krajach — wzrost stopy życiowej, dobrobytu, kultury materialnej życia codziennego.

Ten suchy rejestr zjawisk, trudnych — ze względu na zachodzące między nimi współzależności — do logicznego czy też przyczynowego uporządkowania, pozwala na oczywisty wniosek: jesteśmy świadkami tworzenia się zupełnie nowej cywilizacji, nowego obyczaju ludzkiego i stylu życia, nowej mentalności i trudno znaleźć jakieś wspólne miary dla tego nowego świata i tego, który odchodzi, choć zasadnicza hierarchia wartości ludzkich nie ulega zmianie.

Kształty tej nowej cywilizacji dalekie są jeszcze od krystalizacji, zbyt wiele jeszcze w świecie pracuje nierozwiązanych sprzeczności, tygle jeszcze nie ostygły. Niezależnie od tego, zastanawianie się nad oceną, wartościowanie tej nowej cywilizacji, odpowiadanie na pytanie czy będzie ona „lepsza" czy też „gorsza" od swojej poprzedniczki, ma sens tylko o tyle, o ile się chce i może wpływać na jej kształt. Natomiast trzeba pamiętać, że zachodzące przemiany są procesem nieuniknionym i nieodwracalnym, rezultatem postępu, który płynie z natury człowieka, postępu którego nie da się zahamować i przeciw któremu protestowanie byłoby czynnością pozbawioną sensu. Ale jest rzeczą oczywistą, że dla Kościoła fakt tworzenia się nowej cywilizacji posiada olbrzymie znaczenie, zmienia on bowiem dość zasadniczo warunki, w których ma on wykonywać swoją misję, co właśnie powoduje konieczność adaptacji, konieczność rewizji form obecności i skuteczności Kościoła w tej cywilizacji.

Sprawa ta stanie się jaśniejsza, gdy spojrzymy z kolei na wewnętrzny rozwój Kościoła. I trzeba tu chyba trochę cofnąć się wstecz. Zaobserwujemy tu dwa równoległe procesy: z jednej strony dechrystianizacja świata, oddalenie się tego świata od Kościoła czy religii, z drugiej odrodzenie katolicyzmu i wzrost dynamiki apostolskiej Kościoła.

Religijna historia świata chrześcijańskiego, zwłaszcza Europy, w czasach nowożytnych jest dość prosta. Od upadku porządku średniowiecznego, od renesansu i reformacji obserwujemy aż po dziś dzień powolne ale systematyczne, ciągłe oddalanie się świata od Kościoła. Przyczyniają się do tego tak wydarzenia polityczne, jak — i to przede wszystkim — rozwój kultury europejskiej. Następujące po sobie prądy myślowe: oświecenie i encyklopedyści,

romantyzm i idealizm niemiecki, racjonalizm i pozytywizm, liberalizm i materializm kolejno podważają chrześcijańską wizję świata. Sztuki piękne i literatura zrywają więzi łączące je z religią. Humanizm antropocentryczny wypiera humanizm teocentryczny, doprowadzając czasem do wybuchów antyhumanizmu. Rezultatem jest fakt stwierdzony ponad wszelką wątpliwość w połowie naszego stulecia: dechrystianizacja świata kiedyś chrześcijańskiego, tj. przede wszystkim Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Dechrystianizacja to znaczy: legalizacja życia indywidualnego i zbiorowego, rosnący indyferentyzm religijny, spadek praktyk religijnych (nawet w takich krajach, jak Włochy czy Hiszpania), szerzenie się materializmu tak filozoficznego, jak i — w dużo większym stopniu — praktycznego, oraz jako punkt dojścia ateizm. Ta dechrystianizacja świata jest w jakimś stopniu rezultatem działalności ośrodków czy prądów myślowych skierowanych przeciw chrześcijaństwu. Ale — powiedzmy to wyraźnie — w dużo wyższym stopniu jest rezultatem rozwoju kultury europejskiej, przemian cywilizacyjnych i socjologicznych, o których była mowa wyżej. Doszukiwanie się przyczyn dechrystianizacji w jakiejś antychrześcijańskiej konspiracji byłoby szkodliwym samookłamywaniem się, zrzucaniem z siebie odpowiedzialności. W świecie dawniej chrześcijańskim sytuacja jest taka, że coraz większa liczba ludzi obywa się bez Boga i religii, bynajmniej nie przechodząc na pozycje antyreligijne. Po prostu sprawy religii są im absolutnie obojętne, obchodzą się bez Boga w wychowaniu czy moralności, nie pytają o początek i sens istnienia, żyją w świecie laickim.

Zjawisko to jest szczególnie wyraźne w młodszych pokoleniach, co każe wnioskować, że proces ten będzie się pogłębiał i rozszerzał w przyszłości. Rezultatem jest, że społeczeństwa dawniej jednolite wyznaniowo stały się społeczeństwami pluralistycznymi religijnie czy światopoglądowo, czyli że kraje np. Europy zachodniej stały się ponownie krajami misyjnymi. Oczywiście w różnych krajach sprawy te różnie się kształtują, nie brak także i zjawisk pocieszających (o czym za chwilę), w krajach Europy wschodniej np. w Polsce, sprawy te nieco odmiennie wyglądają, choć i tu znajdziemy liczne analogie z rozwojem Zachodu. Ale w naszych rozważaniach chodzi nam o sytuację chrześcijaństwa, czy Kościoła w skali globalnej.

Jeśli tak się dzieje w świecie objętym kręgiem cywilizacji europejskiej, to i na innych kontynentach sprawy nie wyglądają najlepiej. W szczególności niepokojąca jest sytuacja religijna Ameryki Południowej, Ameryki Łacińskiej, kontynentu wszak schrystianizowanego przez Kościół Katolicki od kilku stuleci. Tam fenomen dechrystianizacji ma inne przyczyny. Podobne czynniki co w Euro-

pie, grają może w wielkich skupiskach miejskich. Natomiast wśród wielkich mas ludowych chrześcijaństwo słabnie dlatego po prostu, że nie ma komu tego chrześcijaństwa podtrzymywać. Ameryka Łacińska cierpi na straszliwy brak księży, na 1 księdza przypada prawie 6 tys. wiernych, parafie mają olbrzymie rozmiary (często dochodzące do rozmiarów 2 tys. km kw. i 25 tys. parafian), często też nie ma komu prowadzić pracy katechizacyjnej, duszpasterskiej, rozdawać sakramentów. Ta sytuacja niewątpliwie ulegnie ostremu pogorszeniu w bliskiej przyszłości, ze względu na eksplozję demograficzną: Ameryka Łacińska dziś liczy 200 milionów mieszkańców, a w roku 2000 będzie miała 600 milionów mieszkańców, a więc 400 milionów nowych dusz do ewangelizowania! Mimo ogromnych — i częściowo skutecznych — wysiłków zmierzających do zwiększenia ilości kleru w Ameryce Łacińskiej, przyrost duchowieństwa jest dwa razy niższy od przyrostu ludności. Ponadto i rozwój sytuacji politycznej w krajach Ameryki Łacińskiej obraca się nieraz przeciw chrześcijaństwu, ze względu na to, że w tych krajach o olbrzymich nierównościach społecznych, elity katolickie i duchowieństwo — niedostatecznie są świadome społecznych implikacji nauki Kościoła.

I wreszcie kontynenty misyjne, zwłaszcza Azja i Afryka. Na tych terenach systematyczna i ofiarna praca misyjna czyni stałe postępy, liczba katolików powoli wzrasta. Ale po pierwsze, fakt gwałtownej dekolonizacji tych kontynentów, uzyskiwania samodzielności politycznej i rozbudzenia nacjonalizmów działa często przeciw chrześcijaństwu: czy to dlatego, że chrześcijaństwo przyszło na te tereny razem z mocarstwami kolonialnymi i kolonialnym, bezlitosnym wyzyskiem, czy też po prostu dlatego, że chrześcijaństwo jest uważane za religię człowieka białego, związaną z jego kulturą. Po wtóre, poważną przeszkodą w pracy misyjnej jest fakt rozbicia chrześcijaństwa, równoległa działalność misji katolickich i protestanckich, co musi powodować wątpliwości na temat prawdziwości tych religii. Wreszcie i tu działa eksplozja demograficzna: jeśli w cyfrach bezwzględnych liczba chrześcijan czy katolików wzrasta, to w cyfrach względnych, w procentach maleje: przyrost świata niechrześcijańskiego jest szybszy. Ten ostatni fakt odnosi się zresztą nie tylko do terytoriów misyjnych, lecz do całego świata: w wyniku współczesnej eksplozji demograficznej procent katolików w świecie się zmniejsza.

Tu mała dygresja. Przedstawiony wyżej obraz sytuacji chrześcijaństwa w świecie współczesnym niewątpliwie nie jest zbyt wesoły. Otóż podobne relacje przedstawiane na łamach naszej prasy katolickiej spotykał zarzut pesymizmu. Zarzut ten formułowano dwojako: po pierwsze, że jest to obraz zbyt naturalistyczny, czy-

sto ludzki, nie doceniający znaczenia czynnika nadprzyrodzonego, roli Łaski i Opatrzności, po wtóre, że przedstawienie takiego obrazu jest — że tak powiem — niepedagogiczne, że ludzie w Polsce, katolicy mają dosyć codziennych trosk, że trzeba im słów pokrzepienia i otuchy, których oczywiście takie „czarnowidztwo" nie zawiera. Chciałbym ten zarzut jak najbardziej stanowczo odeprzeć. Wiem dobrze, że obraz sytuacji chrześcijaństwa zawiera także jasne strony (o czym zaraz będzie mowa), wiem dobrze — co ważniejsze — że Kościół, świat i ludzkość są w ręku Boga, że drogi Łaski i Opatrzności są niezbadane, a przewidywania ludzkie zawodne i że obraz świata w oczach Boga jest zupełnie inny od tego, który się odbija w oczach ludzkich, że wreszcie Kościół ma boskie gwarancje przetrwania aż do końca czasów. Co oczywiście chronić musi od pesymizmu absolutnego, od przygnębienia czy załamania. A co do pedagogiki — to wydaje mi się, że ludzie, katolicy czy niekatolicy, przede wszystkim chcą prawdy, całej prawdy i że wolą prawdę nieprzyjemną od przyjemnych złudzeń. Że katolicy w Polsce mają prawo, by ich traktować jako ludzi dojrzałych i odpowiedzialnych, ludzi, którzy jasne rozeznanie sytuacji uważają za niezbędną podstawę wszelkiego działania, że obraz trudnej sytuacji i ogromu zadań raczej pobudza do męskiego działania i mobilizuje poczucie odpowiedzialności, niż prowadzi do przygnębienia i rezygnacji.

Zresztą, jak powiedzieliśmy, są i jasne strony, jest i druga strona medalu. Kościół w swojej historii przeżywał okresy rozkwitu i okresy upadku. Były w Kościele powszechnym czasy Borgiów, były w historii Kościoła polskiego czasy saskie. Od jakichś stu, a w każdym razie od pięćdziesięciu lat Kościół przeżywa okres rozkwitu. Na czele Kościoła mieliśmy cały szereg wybitnych papieży ,jak Leon XIII, Pius X, Pius XI, Pius XII aż po papieża soboru, Jana XXIII. Autorytet moralny Kościoła, także w świecie niechrześcijańskim, wzrósł ogromnie. Wielki postęp trzeba zanotować w dziedzinie myśli i kultury katolickiej. Prawdziwy rozkwit teologii, biblistyki i patrystyki. Na terenie filozofii katolickiej pojawił się szereg wybitnych myślicieli. Powstała nowa sztuka i architektura sakralna, nie istniejąca w wieku XIX. Katolicy zaznaczyli się dużym dorobkiem we wszystkich dziedzinach kultury. Powstały wartościowe elity intelektualne katolickie, których 50 lat temu niemal nie było. Nastąpił istny rozkwit prasy katolickiej od popularnej aż do wysoko wyspecjalizowanej, a niezliczone wydawnictwa katolickie publikują co roku setki cennych książek. Odrodziła się liturgia, rozkwitły podupadłe zakony, w tym także zakony kontemplacyjne o surowej regule, powstały nowe zakony powołane do istnienia potrzebami naszych czasów. Powstały in-

stytuty świeckie jako stan pośredni między życiem zakonnym a życiem w świecie. Pojawienie się i rozwój takich zgromadzeń jak Mali Bracia i Małe Siostry Charles de Foucauld jest jednym z ważniejszych zjawisk w życiu Kościoła w wieku XX-tym. Poddano rewizji dotychczasowe metody pracy duszpasterskiej, zainicjowano na szeroką skalę prace w dziedzinie socjologii religii. Encykliki społeczne Leona XIII, Piusa XI i ostatnio Jana XXIII dały potężny impuls tak doktrynalnym sformułowaniom katolickiej nauki społecznej, jak i praktycznej działalności oraz powstaniu ostrej świadomości społecznych implikacji Ewangelii u szerokich mas katolickich. Coraz żywszy udział katolików świeckich w charytatywnej, społecznej i apostolskiej pracy Kościoła doprowadził do powstania nowej w Kościele idei apostolstwa świeckich, oraz do prac teoretycznych nad teologią laikatu. W sumie mamy do czynienia z niewątpliwym wzrostem świętości Kościoła, z rosnącym natężeniem pracy apostolskiej i misyjnej, ze wzrostem świadomości, dojrzałości i poczucia odpowiedzialności u coraz szerszej masy katolików duchownych i świeckich. Ten nurt wewnętrzny w życiu Kościoła, którego źródłem jest żywot Łaski i działanie Ducha Świętego, powoduje przekształcenie się tradycyjnej formacji katolicyzmu, realizuje już częściowo ową adaptację Kościoła do potrzeb czasu, jego wyrazem jest zwołany przez Jana XXIII Sobór. O tym nurcie trzeba pamiętać, kiedy kreślimy obraz współczesnej sytuacji chrześcijaństwa, stanowi on w pewnej mierze odpowiedź Kościoła na postępującą dechrystianizację świata.

Ale nurtu dechrystianizacji odrodzenie katolicyzmu nie powstrzymało ani też powstrzymać nie mogło. Jaki jest bilans? W skali ocen ludzkich — nie bójmy się tego stwierdzenia — bilans jest jednak ujemny, wynika to z uwarunkowania procesu dechrystianizacji obecnymi przemianami cywilizacyjnymi. Nie znaczy to, by nurt odrodzenia katolicyzmu miał słabnąć, czy też się cofać. Przeciwnie, „aktyw" Kościoła będzie zapewne stawał się coraz lepszy, czystszy, bardziej świadomy i odpowiedzialny. Ale proces dechrystianizacji będzie się odbywał nadal i świat, który nie był chrześcijański lub przestał być chrześcijański, będzie długo jeszcze rozwijał się w stronę laicyzmu, indyferentyzmu i ateizmu, który po raz pierwszy w dwutysiącletniej historii chrześcijaństwa stał się zjawiskiem na tak wielką skalę. I jakkolwiek zaczynający swe obrady Sobór zajmować się będzie szeregiem bardzo konkretnych spraw, to przecież pośrednio jego zadaniem będzie nie co innego, jak zapoznanie się z duchowym bilansem świata i poszukiwanie odpowiedzi Kościoła na ten bilans.

W wiekach minionych Sobory powszechne niejednokrotnie zajmowały się herezjami, to jest stojąc w obliczu prądów czy sformułowań teologicznych niezgodnych z ortodoksją Kościoła, określały właściwe stanowisko i potępiały stanowiska fałszywe. Toteż herezje, aczkolwiek osłabiały Kościół, pośrednio przyczyniały się do jego wzmocnienia i do postępu teologii, do rozwoju dogmatu. W dzisiejszych czasach dość rzadko zdarzają się „prawdziwe" herezje, może dlatego, że katolicy za mało interesują się teologią i zbyt słabo ją znają. Ale i w naszych czasach, wykrystalizowały się w Kościele dwie postawy, które w swoich skrajnych postaciach co najmniej graniczą z herezją. Te dwie postawy określa się na ogół mianami progresizmu i integryzmu. Określenie nie nowe i nie należące bynajmniej tylko do „świeckiej" myśli w Kościele. Najdobitniejsze określenie tych postaw znajduje się chyba w słynnym liście pasterskim arcybiskupa Paryża, kardynała Suhard z roku 1947, zatytułowanym „Essor ou déclin de l'Eglise" [1], liście, który jest niewątpliwie jednym z cenniejszych dokumentów kościelnych w ostatnich dziesięcioleciach. Obie te przeciwstawne sobie postawy charakteryzuje w gruncie rzeczy niezrozumienie istoty Kościoła, oraz jego roli i misji w świecie. Progresizm, którego błędność jest dużo łatwiejsza do wykrycia, jest swego rodzaju odmianą potępionego przez Kościół pół wieku temu modernizmu; grzeszy naturalizmem. Widząc dobrze ludzkie oblicze Kościoła, nie dostrzega jego natury boskiej, nadprzyrodzonej. Progresizm jest pragmatyczny, chciałby natychmiastowej, bezpośredniej skuteczności pracy Kościoła, a nie widząc jej gorszy się i wpada w panikę. Dla osiągnięcia skuteczności chciałby pogodzić Kościół ze światem, chciałby Kościół adaptować na siłę, adaptować dogmat, kult i dyscyplinę kościelną do potrzeb chwili, zapominając, że Chrystus nie obiecywał Kościołowi skuteczności, a Paweł mówił o tym, że Kościół będzie dla świata zgorszeniem. Progresizm jest defetystyczny i minimalistyczny, a żądając „czystej" obecności Kościoła w świecie, gotów jest rezygnować ze stworzonych przez Kościół instytucji, powiązań i środków działania.

Jeśli progresizm jest skłonny podporządkować to, co niezmienne w Kościele, przemijającym potrzebom chwili, to integryzm przeciwnie, grzeszy niezrozumieniem i nieuznawaniem potrzeb chwili. Integryzm, który w bardziej umiarkowanej postaci jest postawą wśród katolików dość rozpowszechnioną, niezmienność charakteryzującą istotę Kościoła, objawienie i dogmat rozciąga na cały dorobek Kościoła w dziedzinie myśli czy instytucji. Obja-

---

1 Przekład ukazał się w nr 6 (lipiec-sierpień 1947) „Znaku" pt. *Rozkwit czy zmierzch Kościoła*. Fragmenty z tego listu przypominamy w numerze niniejszym.

wienie utożsamia z wszystkimi istniejącymi dotychczas szkołami teologicznymi (z wyjątkiem najnowszych), Tradycję przez duże T, utożsamia ze wszystkimi tradycjami, które się w Kościele w ciągu wieków wytworzyły, nie bacząc na to, że mogą wśród nich być niedobre, lub też nieużyteczne dla misji Kościoła. Broniąc „integralności" doktryny jest wrogiem wszelkiej nowości, jest wrogiem wszelkiej reformy i adaptacji, nie rozumie bowiem praw życia Kościoła i jego ewolucji. Żąda, by świat adaptował się do Kościoła, bo nie rozumie też praw ewolucji świata, a przemiany cywilizacji uważa za skutek antychrześcijańskiej konspiracji. W rezultacie radby zamknąć Kościół w ghetcie, a choć skłonny jest głosić krucjaty, w gruncie rzeczy przyjmuje postawę defensywy. Zapomina o wielkiej zasadzie *in dubiis libertas*, chciałby we wszystkich sprawach rozstrzygnięć autorytatywnych, nie uznaje też wolnej opinii w Kościele, odrzuca tolerancję wobec poglądów odmiennych, nie odróżniając błędu od prawa do błędu, prawa do poszukiwania. Jeśli — że zacytujemy kardynała Suhard — modernizm (sc. progresizm) poświęcał formy, żeby ocalić życie, to integryzm poświęca życie, żeby ocalić formy.

Oba skrajne, przedstawione tu stanowiska, to postawy czy tendencje, a nie sformułowania doktrynalne. Toteż nie należy się spodziewać, by sobór miał zająć wobec nich stanowisko. Raczej należy oczekiwać, że sobór i jego decyzje będą wyrazem zwycięstwa stanowiska trzeciego, pośredniego między tymi ekstremami, stanowiska łączącego szacunek dla tego, co w Kościele niezmienne i nienaruszalne, z gotowością do adaptacji i reform, do rezygnacji z tego, co stało się balastem i przeszkodą w realizowaniu misji Kościoła. Owo stanowisko trzecie stanowiące zresztą nie tyle kompromis między wymienionymi powyżej co ich przezwyciężenie nazywać się zwykło ostatnio postawą otwartą. Bo sądzę, że niesłusznym byłoby uważać postawę otwartą za jedną z dwóch równouprawnionych w Kościele postaw, sądzę że postawa otwarta to właśnie postawa jedynie słuszna, wyrastająca z najgłębszej tradycji Kościoła. Postawa nowa i stara zarazem, którą sformułowali na dzisiaj, nie nazywając jej może po imieniu, najwybitniejsi przedstawiciele myśli katolickiej, filozofowie i teologowie tacy jak Maritain, Gilson, Dawson czy Guardini, jak Daniélou, Congar, de Lubac czy Karl Rahner, którą reprezentuje w swoich wypowiedziach i działaniu szereg wybitnych książąt Kościoła jak — że wymienimy dla przykładu — kardynałowie Alfrink, Bea, Koenig czy Léger, którą wreszcie reprezentuje w swoim krótkim jak dotąd, lecz brzemiennym w następstwa pontyfikacie Ojciec św. Jan XXIII.

Na czym polega postawa otwarta? Istotnym źródłem jej jest — mniej lub bardziej uświadomione — przekonanie o końcu ery konstantyńskiej. Ery, w której Kościół, wyszedłszy po okresie prześladowań na powierzchnię życia publicznego, związał się z ówczesnymi i późniejszymi strukturami politycznymi, związał się z cywilizacją europejską, tworząc ją zresztą i przekształcając od wewnątrz, wytworzył własne instytucje i administrację posługując się całym porządkiem cywilizacyjnym dla pełnienia swojej misji. Stwierdzenie końca ery konstantyńskiej nie ma nic wspólnego z potępieniem tej ery. Nie znaczy to bynajmniej, że działalność Kościoła w całym tym okresie była błędna, twierdzenie takie byłoby więcej niż absurdalne. Chodzi tylko o to, że era ta była związana — mówiąc językiem Maritaina — z pewnym ideałem historycznym chrześcijaństwa, który przeminął, i że w zmienionych i zmieniających się warunkach cywilizacyjnych trzeba realizować ideał nowy, odmienny. Sojusze, które Kościół kiedyś nawiązywał, i przywileje, którymi się cieszył, pomagały Kościołowi realizować jego misję głoszenia Ewangelii. Dziś podobne sojusze i przywileje mogłyby — w pewnych warunkach — stać się przeszkodą dla głoszenia Ewangelii. Kościół obejmując swoim zasięgiem świat chrześcijański, jednolity wyznaniowo, podporządkowany jego autorytetowi i władzy, nie tylko duchowej, kładł nacisk na administrowanie, na wychowywanie i pouczanie. Kościół dzisiejszy mając do czynienia ze społecznościami niejednolitymi, pluralistycznymi, musi kłaść nacisk przede wszystkim na stronę misyjną swej działalności, mamy tu do czynienia z tym, co o. Chenu nazywa dialektyką apostolską misji i instytucji. I nie chodzi bynajmniej o to, by z instytucji rezygnować, bo jest ona nie tylko dobra ale i absolutnie konieczna, lecz by fakt instytucji, fakt ustanowienia porządku prawnego nie prowadził do przekonania, że sytuacja jest „opanowana", nie odsuwał misji na dalszy plan. W erze konstantyńskiej wiara była „dziedzictwem socjologicznym", przekazywanym niejako automatycznie z pokolenia na pokolenie. Dziś automatyzm ten nieraz przestaje działać, trzeba specjalnego wysiłku apostolskiego czy misyjnego, by tę wiarę nowym pokoleniom przekazywać. Jest to stratą, bo przekazywanie to jest trudniejsze i nie zawsze skuteczne. Jest zyskiem, bo wiara nie odziedziczona lecz zdobyta „na nowo" jest bardziej żywa i autentyczna.

Postawa otwarta to optymistyczna świadomość, że w nowym świecie i w nowej cywilizacji jest miejsce na obecność Kościoła, choć formy tej obecności może będą odmienne od dotychczasowych. To obiektywna ocena tej nowej, tworzącej się cywilizacji, odróżnianie tego co w niej jest złe od tego co dobre, to rozumienie

konieczności historycznych nowego świata. To wreszcie świadomość, że wobec tego nowego świata Kościół nie może zamykać się w ghetcie, nie może nastawiać się „na przeczekanie", ale musi wyjść naprzeciw, przeprowadzając wszelkie konieczne adaptacje, które nie naruszą jego istoty ale ułatwią pełnienie jego misji.

Jakimi sprawami sobór będzie się zajmował, o tym mówiło się wiele i na tych łamach i nie będziemy tego wszystkiego powtarzać. Przypomnijmy tylko w największym skrócie. Mówi się o tym, że sobór ma mieć charakter pastoralny przede wszystkim a nie doktrynalny. Nie znaczy to, by sprawy doktryny nie miały być na nim dyskutowane; znaczy, że jeśli będą, to — w jakimś sensie — w funkcji potrzeb pastoralnych. Dlatego też sobór ma się zająć sprawą decentralizacji Kościoła, który dziś już jest na miarę globu i który adaptację swoją musi stosować, różnicować w zależności od warunków lokalnych. Stąd tzw. dowartościowanie urzędu biskupiego i podkreślenie roli, a może nawet zinstytucjonalizowanie episkopatów krajowych, bo problemy duszpasterskie przekraczają granice diecezji. Sobór musi zająć się rozlicznymi problemami pracy duszpasterskiej. A więc sprawą powołań kapłańskich, które dziś przeżywają ostry kryzys na skutek dechrystianizacji świata. (W roku zeszłym ilość wyświęconych księży w świecie była najniższa na przestrzeni stu pięćdziesięciu lat.) Sprawą wychowania księży i reformy seminariów, zmierzającej do dania księżom formacji odpowiadającej dzisiejszym potrzebom, odpowiadającej mentalności współczesnego człowieka. Może także i reformę zakonów, a przynajmniej koniecznym w dzisiejszych warunkach udziałem zakonów w pracy duszpasterskiej, oraz problemem władzy biskupa nad zakonami, właśnie ze względu na ich udział w duszpasterstwie. Sprawą właściwej, sprawiedliwej dystrybucji kleru w skali międzydiecezjalnej, a może i międzynarodowej i międzykontynentalnej, dla zaradzenia najgwałtowniejszym potrzebom. Sprawą reformy liturgii i wprowadzenia języków narodowych do liturgii, by ludziom nie znającym łaciny umożliwić rozumienie treści i znaczenia liturgii, a ludziom kultur pozaeuropejskich, dla których cywilizacja grecko-rzymska jest obca, nie narzucać języka, który wprawdzie ma ogromne znaczenie w życiu Kościoła, nie należy jednak do jego istoty. Sobór zająć się musi sprawą metod duszpasterstwa a zwłaszcza duszpasterstwa wyspecjalizowanego, dostosowanego do szczególnych potrzeb czy środowisk. Jako przykład może tu służyć środowisko robotnicze, którego ewangelizacja jest ogromnym i w pewnej mierze nowym problemem dla Kościoła. Wprawdzie eksperyment księży-robotników się nie powiódł i został przez władze kościelne

zahamowany, niewątpliwe jest jednak, że wskazał on pewien kierunek szukania rozwiązań. Wobec tego, że duchowieństwo nie może dziś podołać nie tylko obowiązkom apostolskim ale i duszpasterskim, stanie przed soborem problem powołania pomocników świeckich czy też wznowienie tak dyskutowanej ostatnio instytucji diakonatu. Być może, że w wielu krajach sprawa ustanowienia diakonatu wyda się zbędna czy przedwczesna. Że jednak w skali Kościoła ustanowienie diakonatu jest pożądane i nieuniknione, o tym świadczy choćby sytuacja w Ameryce Łacińskiej, o której była wyżej mowa. By nie być gołosłownym, oto przykład przytoczony przez znakomitego znawcę tej sytuacji, ks. Houtart: Parafia w Medellin, w Kolumbii, dwóch księży, 25 tysięcy wiernych. W niedzielę 8 mszy — 6 rano, dwie wieczorem. Od 5 rano do południa każdy z księży odprawia po 3 msze św. Na mszę św. o 8 przychodzi do Kościoła 4 tysiące dzieci. Mszę trzeba skończyć na czas, by o 9-tej kościół był próżny, bo jest msza św. następna. W czasie mszy ksiądz rozdaje 150 komunii św. Dzieci nie komunikują, proboszcz prosił je, by *nie* przystępowały do komunii św. w niedzielę, bo nie ma czasu, by im rozdać komunię. Czy tego rodzaju sytuacje da się rozwiązać bez wprowadzenia diakonatu?

Wróćmy do problemów soboru. Sprawa misji, olbrzymi problem dostosowania pracy misyjnej do zupełnie nowych warunków. Problem dezokcydentalizacji i delatynizacji Kościoła. Jak mówi Paweł Kościół stał się grecki u Greków, żydowski u Żydów, barbarzyński u barbarzyńców. Ale nie stał się Arabski u Arabów, ani indyjski u Hindusów, czy też czarny u Murzynów. Ten etap jest jeszcze przed Kościołem. Związki Kościoła z cywilizacją europejską są bardzo silne, ale nie konieczne, nie istotne. Kościół nie jest związany z żadną cywilizacją, a może wcielać się w każdą, modyfikując ją — rzecz prosta — i przekształcając od wewnątrz. Chodzi właśnie dziś o wcielanie, co nie tylko ułatwi głoszenie Ewangelii ale i wzbogaci Kościół nowym, nieoczekiwanym dorobkiem. Wszak trudno nawet przewidzieć, jakie nowe wartości myślowe mogą powstać z zapłodnienia filozofii hinduskiej przez Ewangelię. A wszak Arystoteles nie był bardziej chrześcijański niż owa filozofia.

Wreszcie olbrzymi problem laikatu katolickiego. Laikatu, który został powołany do udziału w apostolskiej pracy Kościoła, który w tej sprawie zdobył już pewną dojrzałość i samodzielność, przyjął na siebie odpowiedzialność, ale domaga się karty praw, domaga się prawa głosu, prawa wyrażania opinii, określenia swego miejsca i roli. Tej karty praw nie da się opracować bez sformułowania jej postawy w postaci teologii laikatu. Ta praca została

już zapoczątkowana, sobór na pewno nie wykona jej bez reszty, ale może być wielkim krokiem naprzód.

I wreszcie sprawa zjednoczenia chrześcijan. Olbrzymi problem, który choć istniał od wielu wieków, dziś dopiero w całej pełni zarysował się w świadomości chrześcijan, może właśnie dzięki temu, że kończy się era konstantyńska, era stabilizacji. Do świadomości tej dotarło, że fakt podziału, rozbicia chrześcijaństwa, który przez całe stulecia przeciętny chrześcijanin przyjmował jako fakt naturalny, jest jednak „przeciw naturze", że mamy tu do czynienia z grzechem podziału, z cierpieniem Kościoła, z cierpieniem Chrystusa. Że to rozbicie jest jedną z przyczyn dechrystianizacji świata i doraźnej nieskuteczności chrześcijaństwa. Toteż gdy padła pierwsza zapowiedź soboru, wydawało się, tak zresztą wynikało z pierwszych enuncjacji Jana XXIII, że głównym tematem soboru będzie sprawa zjednoczenia chrześcijaństwa. Nawet powstały wówczas, nieco naiwne choć usprawiedliwione klimatem chwili nadzieje, że rezultatem bezpośrednim soboru będzie przywrócenie utraconej jedności. Złudzenia te dość szybko się rozwiały, zrozumiano, że przeszkód doktrynalnych i psychologicznych, które narastały w ciągu długich stuleci nie da się usunąć z dnia na dzień i że droga do jedności jest daleka. Wydawało się też, że Jan XXIII cofnął się, że zrezygnował chwilowo ze sprawy jedności. To także było błędem perspektywy. Jan XXIII z genialną intuicją i pod natchnieniem łaski odkrył rzecz niesłychanie prostą: podstawowym warunkiem zjednoczenia jest pokazanie braciom odłączonym prawdziwego oblicza Kościoła, które było jakby przysłonięte różnymi przypadłościami, pokazanie, że to jest prawdziwy Kościół Chrystusowy, a więc oczyszczenie Kościoła, jego odnowa. W przewidywaniu, że ten odnowiony Kościół sam przyciągnie do siebie tych, którzy niegdyś odeń odeszli. Tak więc sprawa jedności stała się dalekim celem soboru, a celem bliskim odnowa Kościoła.

Dziś już jest oczywiste, że jeśli na pewno sprawa przywrócenia jedności nie będzie rozwiązana jutro ani pojutrze, to jednak na drodze do tej jedności poczyniono olbrzymie postępy, stworzono — głównie dzięki postawie, gestom i słowom Jana XXIII — zupełnie nowy klimat po obu stronach, klimat zainteresowania, szacunku i chęci zbliżenia, na miejsce dawnej atmosfery nieufności i niechęci, jeśli nie wrogości. Obecność obserwatorów niekatolickich na soborze będzie wyrazem faktu, że Kościoły niekatolickie znalazły się w sferze grawitacji Kościoła katolickiego.

Pozostaje jeszcze, na zakończenie, pytanie, czy sobór się uda, czy spełni nadzieje i oczekiwania katolików? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Oczywiście można i trzeba powiedzieć,

że od strony ludzkiej sobór został znakomicie przygotowany, lepiej niż którykolwiek z dotychczasowych, olbrzymią i sumienną pracą kilkuset ludzi w komisjach przygotowawczych, opracowujących materiały nadesłane z całego świata, zaś że od strony boskiej sobór cieszyć się będzie asystencją Ducha Świętego. Ale historyk powie, że były w dziejach Kościoła sobory nieudane. W konkretnych sprawach, które będą tematem obrad soboru, mogą zapadać decyzje niesłuszne, czy niezadowalające, będą one rezultatem głosowania, wśród Ojców Soboru będą reprezentowane różne tendencje, a — jak wiadomo — większość nie zawsze musi mieć rację. Ponadto sobór nie spełni tych nadziei, które nie liczą się czy to z istotą Kościoła, czy z naturą jego ewokacji, czy wreszcie z sytuacją historyczną, jej koniecznościami i uwarunkowaniami, nie liczą się z tym, że nie wszystkie rozwiązania już dojrzały, choć jutro czy pojutrze mogą się one okazać konieczne.

Ale z innej strony patrząc na sobór wolno stwierdzić, z pełnym przekonaniem, że on już się udał, że przyniósł sukcesy zanim nawet się zaczął. Sama zapowiedź soboru, otwarcie wielkiej przedsoborowej dyskusji, dopuszczenie do głosu opinii publicznej w Kościele, ujawniło tak potężny nurt postawy otwartej prącej do odnowy Kościoła poprzez jego adaptację, poprzez reformy, że adaptacja ta już dziś jest zapoczątkowana, a jej kontynuowanie na wielu odcinkach wprost przesądzone. Nie ulega wątpliwości dla trzeźwego obserwatora, że sobór wprowadzi do Kościoła szereg niezbędnych reform, czy to poprzez powzięcie decyzji wiążących dla całego Kościoła, czy też przez przekazanie tych decyzji do uznania poszczególnych biskupów lub episkopatów w zależności od sytuacji i potrzeb lokalnych; co także daje gwarancję reform, jeśli nie na całym obszarze Kościoła, to przynajmniej na niektórych jego terytoriach. A wreszcie — ów potężny nurt postawy otwartej ujawniony dzięki soborowi nie osłabnie, będzie pracował w Kościele i po zamknięciu obrad soboru. Tego nurtu zahamować się nie da, jego słuszność i niezbędność będzie się stawać coraz bardziej oczywista, rozwój sytuacji chrześcijaństwa w świecie współczesnym będzie wciągał do tego nurtu dotąd opornych czy nieprzekonanych, bo stanie się jasne, że tylko ta postawa potrafi nawiązać dialog z tworzącym się nowym światem, potrafi zapewnić obecność Kościoła w samym sercu rosnącej cywilizacji.

Jerzy Turowicz

RALPH BARTON PERRY

EDUKACJA WOLNOŚCI

Człowiek jest wolny czyli cieszy się wolnością w tej mierze, w jakiej układa sobie życie według własnego wyboru[1]. Wolność to nie spełnianie zachcianek, ale realizowanie wyborów. A i w wyborze istnieją stopnie: może on być szeroki lub ciasny, głęboki lub płytki. Zwęża wybór niewiedza, nawyk lub obsesja; rozszerza go wiedza, samorzutność i refleksja. Ograniczają także wybór okoliczności niezależne od niego. Wybór działa w próżni lub wyraża tylko bezpłodne życzenie, gdy jego przedmiot jest nieosiągalny; jest natomiast realny lub skuteczny, gdy środki realizacji są mu dostępne. Większa część wiedzy ludzkiej ma na celu umożliwienie skutecznych wyborów, bez względu na to co wybieramy. Wyposaża ludzi w narzędzia i rozszerza ich kontrolę nad okolicznościami. Technologia i organizacja produkcji zmniejsza zależność człowieka od jego fizycznego otoczenia; techniki społeczne zmniejszają zależność od otoczenia społecznego. Warunki zewnętrzne stają się dzięki temu bardziej podatne dla woli; człowiek jest w mniejszym stopniu ofiarą okoliczności: czy to wrogich i obojętnych sił natury, czy to własnych swoich tyranii obyczaju i autorytetu.

Pozostaje jednak inne i głębsze wymaganie wolności — to jest potrzeba wolności najpełniejszej. Wolność może mieć różną amplitudę w głąb i wszerz, i różną skalę. Nie dostaje człowiekowi wolności w proporcji do zobowiązań nałożonych mu bez wyboru; albo gdy wybiera on tylko środki, a cele narzucono mu czy sam przyjął nieświadomie z zewnątrz. Nie dostaje mu wolności w proporcji do ciasnoty własnego widnokręgu. I tu zaczyna się rola wychowania dla wolności[2].

---

1 „When Is Education Liberal?" w tomie „Toward the Liberally Educated Executive" pod redakcją A. A. Goldwina N. York, 1957 — przekład artykułu znakomitego filozofa amerykańskiego R. B. Perry'ego (zmarłego w 1957 r.) zamieszczamy tu w nieznacznym skróceniu.

2 Termin autora, „the liberal education" nie daje się jednoznacznie oddać po polsku. „Artes liberales" tłumaczono u nas niefortunnie „sztuki wyzwolone";

Edukacja jest „liberalna” w tej mierze, w jakiej zachęca i usprawnia ludzi do wyborów głębokich i podstawowych; do wybierania zarówno celów jak środków, i to celów zarówno odległych jak bezpośrednich; do wybierania raczej z pośród wielu niż niewielu możliwości. Tak postawione „kształcenie wolności” ukazuje kolejnym pokoleniom ludzkim najszerszą skalę możliwości przez odkrywanie nowych oraz przypominanie dawnych możliwości, zapomnianych. Bo chodzi o to, by ludzie mogli wybierać przy maksymalnej amplitudzie wolności — o to, by napełniali własne życie w najwyższej mierze tym, co stanowi ich rozmyślny i dobrowolny własny wybór.

Rzuci światło na sens „liberalnej edukacji” wskazanie kilku jej „nieliberalnych przeciwieństw”. Przeciwstawiamy ją kształceniu ściśle czy wyłącznie zawodowemu, fachowemu — ponieważ raz obrany fach zacieśnia na przyszłość krąg wyborów; ten kto został lekarzem może wybierać już tylko miejsce i rodzaj praktyki. Sam zawód może być narzucony przez okoliczności i potrzebę zarabiania. Mówi się więc, że lekarz „nie ma alternatywy”, musi praktykować. Ale też ktoś może w y b r a ć medycynę ze względu na swoje zdolności i warunki raczej niż zawód prawnika, byznesmana czy artysty. Wtedy edukację jego określimy jako „liberalną” w tej mierze, w jakiej zapoznała go z tymi innymi możliwościami i otworzyła do nich dostęp. „Wychowanie dla wolności” w tym sensie powinno przypadać na okres życia, kiedy jednostka nie zdążyła się jeszcze zapuścić w którąś z rozstajnych dróg. Ten kto wybiera swój zawód swobodnie, to znaczy z względną świadomością i zrozumieniem możliwości, może zachować swą wolność; bo jeśli nie pożałuje, wszystkie dalsze, ciaśniejsze wybory, do których jest ograniczony, uczestniczą w wolności pierwotnego i zasadniczego wyboru.

„Liberalna edukacja” sprzeciwia się dogmatycznej, tam gdzie kształcenie dogmatyczne wpaja poglądy nieuzasadnione. W tej mierze, w jakiej jednostka bierna poddaje umysł dogmatycznemu autorytetowi „na czyjeś słowo”, nie wybiera wniosków samodzielnie wyprowadzonych. Jej umysł j e s t urabiany, a nie u r a b i a s i ę.

Kształcenie czysto informacyjne, wpajające znajomość faktów, jest mniej „liberalne” niż kształcenie teoretyczne dające znajomość zasad; bo kto pojął zasady może je potem stosować i rozwijać

---

w starożytności znaczyło to: studia i zajęcia odpowiednie dla ludzi wolnych, a dzisiejsza humanistyka uniwersytecka w krajach anglosaskich dziedziczy nazwę po „artes liberales”. W tym jednak kontekście „liberal education” ściślej łączy się ze swoim etymologicznym sensem „wychowania wolnych”, czy „wychowania dla wolności” niż ze studiami humanistycznymi (przyp. tłum.).

samodzielnie. Jest przygotowany nie tylko na ten czy inny poszczególny wypadek, ale na nieskończoną ilość możliwości dających się podciągnąć pod ogólne pojęcia. Opanowanie zasad rodzi pomysłowość.

Wiedza specjalistyczna jest stosunkowo „nieliberalna", bo ogranicza tok myślenia i wyklucza alternatywną interpretację przedmiotów czy sytuacji, jakiej możnaby dokonać w świetle szerszego kontekstu. Przyzwyczaja również umysł do specyficznej techniki czyniąc go niezdolnym do operowania na innym polu.

Walory, których zespół obejmujemy pojęciem „swobody umysłowej", można rozwijać na jakimkolwiek materiale i w każdej działalności wychowawczej. Nie trzeba więc twierdzić, że kształcenie zawodowe jest z konieczności „nieliberalne", ponieważ uczy prawa czy medycyny; albo ponieważ studenci stają się specjalistami, za co będą płatni; albo nawet ze względu na fakt, że w dużej mierze te studia przesądzają już o ich przyszłości. Całkiem możliwe są studia medyczne lub prawne „liberalne", a humanistyczne (*liberal arts college*) właśnie nie-liberalne.

Z zakresu prawa studiujący wybiera sobie specjalizację. Może zostać prawnikiem-praktykiem, znającym kodeksy i precedensy, i wybierającym tylko ich zastosowanie do casusu, o jaki go zapytano; albo może zechcieć przebadać przesłanki pozaprawne istniejącego prawa i przekonać się dlaczego jest takie a nie inne; albo może stać się reformatorem prawnym. W swojej praktyce zawodowej może ograniczyć się do technicznych umiejętności na wąskim odcinku; albo może wziąć udział w „wielkiej polityce" podnosząc się na szczebel strategii i kwalifikacji męża stanu. O ile wykształcenie prawnicze rozszerzyło mu widnokrąg i zasięg możliwej działalności, o ile skontaktowało go z pierwszymi zasadami, nauczyło ważyć alternatywy, pomnożyło środki do celów oraz cele do przyjęcia lub odrzucenia, można powiedzieć, że otrzymał wykształcenie do wolności. I że fach jego jest „wolnym zawodem"...

Tak więc uczelnia fachowa może być „liberalna". A ogólnokształcąca (*The liberal arts college*) może okazać się przeciwieństwem tego, o ile ulega ciasnym sekciarskim uprzedzeniom, albo używa metod propagandowych, albo sprowadza studia na poziom obkuwania i rutyny, lub w inny sposób uchybia celowi, jakim jest budzenie niezależności umysłowej i wprawianie studentów w sztukę wyboru opartego na refleksji i wyobraźni.

Ale chociaż nie istnieje przedmiot — jakkolwiek byśmy go nazwali — któryby „wyzwalał" automatycznie, są jednak studia szczególnie do „wyzwalania" predestynowane przez swą tematykę, tradycje oraz zwyczaje i postawy wykładowców. Te właśnie studia nie bez racji określamy potocznie jako „wyzwo-

lone" (czy wyzwalające) *par exellence:* literatura i sztuki piękne, historia, religia i filozofia.

Dlaczego, zapytamy, są to studia wyzwalające? Powód jest ten, że pobudzają wyobraźnię, tworzą perspektywę i rozszerzają horyzont, a dzięki temu wprowadzają w grę zdolność wyboru. Wyobraźnia jest najswobodniejszą z ludzkich władz. Wszystko cokolwiek stwierdzono, udowodniono, czego doświadczono lub co zrobiono, można sobie wyobrazić inaczej. Wyobraźnia jest władzą podtrzymywania możliwości, dotąd nie spętaną nawet przez wymagania prawdy i użyteczności. Tej grze umysłu nie staje na przeszkodzie ani teoria ani praktyka. Literatura i sztuka jeden tylko warunek stawiają ideom: ten, by dawały się radośnie kontemplować. W swoich szerokich granicach rozwijają smak, to jest swobodne upodobanie w tym co najlepsze. Historia wyzwala umysł z więzów teraźniejszości i roztacza ogromną panoramę cywilizacji wszystkich wieków i wszelkich typów. Równocześnie stawia przed oczy zmienne losy, powodzenia i klęski człowieka, dając mu możność wyboru, czy z tej nauki zechce skorzystać na przyszłość. Religia powinna być — choć rzadko jest — szczytem ludzkiej wolności. W niej człowiek rozszerza ducha na całość egzystencji, poznaje całą skalę istnienia i całą skalę walorów, ustalając ich współzależność. Wielkie religie ukazują człowiekowi ideały ostateczne i wzywają do swobodnego ich przyjęcia.

Filozofia obowiązana jest zrywać wszelkie zaściankowe przegrody czasu, przestrzeni i punktu widzenia; a szczególna jej troska o wartości oraz ich hierarchię pomaga umysłowi w uporządkowanych wyborach wartości. W tej mierze w jakiej filozofia pozostaje wierna pierwotnemu swemu celowi jest ona spekulatywna — to znaczy kwestionuje twierdzenia, łamie nawyki, nie przyjmuje żadnego „jest" bez zastanowienia się „co to mogłoby być", patrzy na istnienie w kontekście możliwości. „Filozofia, powiedział William James, potrafi sobie wyobrazić wszystko odmienne niż jest. Widzi codzienność jako dziwną, a dziwność jako coś znajomego. Podejmuje to i owo i napowrót odkłada. Jej wewnętrzny przestwór powietrzny opływa każdy przedmiot wkoło. Budzi nas ona z dogmatycznej drzemki i kruszy nasze zapiekłe uprzedzenia".

Literatura, sztuka, historia, religia i filozofia — oto studia, które choć zawsze obrócone być mogą w haniebne narzędzia niewoli — mają przy dzisiejszym podziale ludzkich badań najszersze ze wszystkich możliwości wyzwalające.

Lecz z drugiej strony nie ma takiego przedmiotu czy dyscypliny, których nie możnaby wykładać lub studiować „nieliberalnie". Nie trzeba zapominać, że to, co nazywamy „pedanterią"

stanowi wynalazek tych właśnie studiów, które nosiły miano „wyzwolonych". A pedanteria jest podwójnie „nieliberalna": jako zabójcza dla umysłu i bezużyteczna.

Termin „humanistyka" jako synonim studiów ogólnokształcących, którymi się tu zajmujemy, jest tak bogaty w skojarzenia historyczne i emocjonalne, że wymaga ostrożności w definiowaniu. Powszechnie jednak panuje zgoda, że „studia humanistyczne" mają do czynienia z człowiekiem — nie poszczególnym ale człowiekiem w ogóle, z Człowiekiem w ludziach.

Stąd wykształcenie wtedy jest humanistyczne, gdy w jednostkach czy grupach budzi świadomość wspólnego ich człowieczeństwa — wspólnej doli we wszechświecie lub wspólnej funkcji obywatelskiej w jednym państwie, a przynależności do społeczeństwa wszechświatowego. Studia humanistyczne winny trafiać do każdego człowieka i zajmować strefę wyższą ponad te wszystkie różnice warunków, zainteresowań i zdolności, które determinują podział pracy między ludźmi. Studia humanistyczne, inaczej mówiąc wszelkie studia w tej mierze w jakiej są „ludzkie", są dobre dla wszystkich, bo ich podstawę stanowi kształcenie c z ł o w i e k a — naprzód to, a potem dopiero jakakolwiek specjalizacja. Tak pojęte kształcenie humanistyczne wyzwala, ponieważ bezpośrednio lub pośrednio obejmuje wszystkie l u d z k i e możliwości.

Ralph Barton Perry
Tłum. h. m.

STEFAN SWIEŻAWSKI

CZY STUDIA UNIWERSYTECKIE UMOŻLIWIAJĄ ZDOBYCIE KULTURY HUMANISTYCZNEJ?

Daleko odszedł współczesny uniwersytet od swego średniowiecznego pierwowzoru.* Zgodnie z ówczesnym ustrojem korporacyjno-cechowym uniwersytet miał stwarzać ramy organizacyjne umożliwiające uczniowi-scholarowi dojście do mistrzostwa w obranym przez niego zawodzie. Podobnie jak w każdym innym cechu, tak i tutaj, po długim okresie zaprawy uczniowskiej, po czeladnikowaniu, trzeba było przedostać się szczęśliwie przez pełne niebezpieczeństw cieśniny egzaminów (dawna nazwa egzaminu: *periculum*!), aby zostać dopuszczonym do wyzwolin na mistrza i mieć prawo wykonania, czyli urzeczywistnienia (zaktualizowania — *actus*) dzieła mistrzowskiego. W korporacji uniwersyteckiej ów „majstersztyk", czyli dzieło przeobrażające czeladnika w mistrza (*magister*), było ściśle określonym, trudnym do wykonania zadaniem i wymagało uprzednio nabycia wielu sprawności intelektualnych. Tych sprawności czyli cnót miał nauczyć studenta czynny i szereg lat trwający udział w życiu uniwersyteckim. Pierwotny uniwersytet średniowieczny żył i rozwijał się jako swoisty organizm; pełnię wiedzy gromadziły i przekazywały cztery jego „władze" (wydziały, fakultety): jedna niższa, którą był wydział *artium* (sztuk wyzwolonych, odpowiadający mniej więcej naszej szkole średniej) i trzy wyższe: medycyny, prawa i teologii. Organizm ten oddychał dwojgiem płuc: wykładem i dysputą, a nasze dzisiejsze wykłady i seminaria są dalekimi potomkami swych średniowiecznych protoplastów: *lectio* i *disputatio*.

Miała ta szkoła średniowieczna swoje wady, ale miała i zalety. Jeżeli groziła jej zbyt mała elastyczność i otwartość na nowe style

---

* Artykułem prof. S. Swieżawskiego rozpoczynamy cykl artykułów na temat studiów wyższych.

intelektualne, to jednak, wbrew utartym i dość niekrytycznie zakorzenionym poglądom, trzeba uznać, że na ogół z sal wykładowych, spotkań dyskusyjnych i z pracowni ówczesnych mistrzów wychodziła „dobra robota". Kto w sposób nieuprzedzony i bezpośrednio zetknął się z tekstami pochodzącymi z tego okresu, ten widzi, ile rzetelnej ścisłości, jasności, zwięzłości, odpowiedzialności za słowo i konsekwencji strukturalnej kryje się poza powłoką nieraz naiwnych i w wielu wypadkach przestarzałych oczywiście treści. Te zaś, wymienione właśnie, wartości są ważne dla wszystkich czasów i istotne dla każdej w pełni humanistycznej kultury. Dlatego jest lekkomyślnym uproszczeniem kwitowanie całej tej spuścizny scholastycznego średniowiecza pogardliwą, lekceważącą wyższością. Wszyscy zgadzamy się na to, że wzmożona uprawa kultury humanistycznej jest dziś gwałtowną potrzebą jako konieczna korektura i przeciwwaga, imponująco zresztą rozwijającej się, współczesnej cywilizacji technicznej. Aby jednak ta upragniona i tak potrzebna kultura humanistyczna była w pełnym słowa tego znaczeniu „humanistyczną", musi się ona wspierać na autentycznie uniwersalistycznej i obiektywnej postawie wobec całej rzeczywistości i na głębokim szacunku dla każdej rzetelnej wartości. Szukamy wszyscy najwłaściwszego dla obecnych czasów modelu, wedle którego miałaby się urzeczywistniać formacja humanistyczna dzisiejszego człowieka; niewątpliwie model ten musi być w pełni współczesny, ale z całą pewnością nie sprzeniewierzymy się współczesności, a przeciwnie, wiele dla niej zyskamy, jeżeli zechcemy spojrzeć od tej strony na uniwersytet średniowieczny i dojrzeć panujące w nim zasady dydaktyczne.

Tak potrzebna więc dziś uprawa kultury humanistycznej nie powinna odcinać się od życiodajnych soków tradycji ani zatracać czegokolwiek z wartości, które podsuwa nam i przekazuje przeszłość: zarówno ta antyczna, grecko-łacińska, jak i średniowieczna, renesansowa i każda inna. Nie mamy jednak w żadnym sensie odtwarzać tego, co minione, lecz tworzyć ogniska takiej formacji umysłowej, które odpowiadałyby zarówno wymogom natury ludzkiej w ogóle, jak i potrzebom dzisiejszego, w naszych, współczesnych warunkach żyjącego człowieka. — Celowo pozostawiając na boku ogólne rozważania skoncentrujmy się na odcinku bardzo konkretnym i w nim, jak w soczewce, starajmy się dojrzeć powszechnie obowiązujące wytyczne. Zamiast mówić o warunkach zdobycia kultury humanistycznej w ogóle, ograniczymy nasze uwagi do terenu wyższej uczelni i zastanowimy się nad środkami, które pozwalają studentowi uniwersytetu zdobyć takie sprawności, które są nieodzowne dla historyka filozofii, a zacieśniając rzecz jeszcze bardziej, dla historyka filozofii średniowiecznej. Student bowiem

każdej specjalności winien się znaleźć podczas swoich studiów w takich warunkach, któreby mu umożliwiały zdobycie ogólnej kultury intelektualnej w obranej przez niego, nieraz nawet bardzo wąskiej specjalności.

Rozważania więc nasze, choć ogólne w swym założeniu, będą jednak bardzo specjalne w zastosowaniu, gdyż odnosić się będą do studium historii filozofii, a w szczególności filozofii średniowiecznej. Będą one też dotyczyły dwóch spraw, gdyż nawiązując do motywu „podwójnych płuc" uniwersytetu zajmiemy się kolejno problemami wykładu i seminarium, jako dwóch zasadniczych instytucji wyższej uczelni, mających zapewnić studiującym zdobycie tych zasadniczych wartości kulturowych, po które sięga się do studium uniwersyteckiego, szukając czegoś więcej niż czystej fachowości i pewnego zasobu encyklopedycznie pojętej wiedzy.

Z całą chyba pewnością przeżył się dziś „wielki wykład uniwersytecki", gromadzący tak liczne rzesze słuchaczy, że nie wystarczały na ich pomieszczenie największe sale uczelniane. Pamiętam dobrze, jak na „Główne zasady nauk filozoficznych", wykładane we Lwowie przez profesora Twardowskiego (o 8-ej rano bez kwadransa!), przychodziły regularnie takie tłumy, że wykład musiał się odbywać w sali koncertowej. Nie znalazłyby już u studiującej współcześnie młodzieży podatnego gruntu i odbioru gigantyczne paryskie *cours magistraux* (bezpośrednio po wojnie łączono na Sorbonie instalacją głośnikową kilka sal, bo napływ studentów stwarzał na niektórych sekcjach zupełną niemożliwość wysłuchania wykładu w jednej sali), genialne dzieła sztuki, jakimi były wykłady Bergsona (wiele osób przychodziło kilka godzin wcześniej na inne, „nudne" wykłady w *Collège de France*, aby tylko zdobyć „miejsce na Bergsona"!) lub porywające całe rzesze studenckie „mowy uniwersyteckie" Hegla, jego następców i naśladowców. Wielki wykład uniwersytecki, coś na pograniczu arcydzieła literacko-teatralnego i kazania kapłana wiedzy, jest już chyba zabytkiem.

Dziś wykład jako czynność dydaktyczna winien zmierzać do tego, by słuchacz odbierał go coraz bardziej czynnie, by dzięki wykładowi uczył się samodzielnie i krytycznie myśleć w danej dziedzinie. Wykładowca winien porzucić wszelkie pozory choćby najwyższej klasy aktora i kaznodziei, a stać się rozmówcą i komentatorem. Dlatego każdy wykład, niezależnie od ilości słuchaczy, powinien mieć charakter kameralnego zebrania. W wykładach z zakresu historii filozofii biograficzno-anegdotyczny element winien być zdecydowanie podporządkowany nawiązywaniu kontaktu (możliwie bezpośredniego i wszechstronnego) z autentycznym tekstem

filozoficznym, który stanowi właściwe tworzywo w badaniach historyka filozofii. W tak pojętym wykładzie historii filozofii wykładowca niemal że znika jako osobowość wobec wykładanych i komentowanych przez siebie tekstów. Ambicją nauczyciela historii filozofii powinno być tak daleko sięgające zbliżenie słuchacza do autentycznego tekstu, że odbiorca treści wykładowej zapomina stopniowo o wykładającym profesorze a obcuje bezpośrednio z treścią zawartą w omawianych tekstach. To nawiązanie bliskiego kontaktu ze źródłami i chęć jaknajbardziej wszechstronnego, obiektywnego i ostrożnego zrozumienia ich jest zadaniem, które w wykładzie musi wyprzedzać wszelkie próby interpretacji. Dopiero gdy słuchacz wyraźnie potrafi w treści wykładu wyróżnić to wszystko, co zmierza do zrozumienia omawianych tekstów, od ich interpretacji przez wykładowcę, nabierze do wykładającego zaufania, bo zrozumie, że mu nie narzuca swych własnych pomysłów i zachęca go do krytycznego myślenia. Własna interpretacja wykładowcy, jego koncepcje syntetyzujące (często tak cenne i wyrażające głęboki nurt życia intelektualnego profesora) pojawiają się w takim wykładzie jakby tylko na marginesie analizy i interpretacji tekstu; wykład oddala się coraz bardziej od wzorów akademickich ostatniego stulecia, a zbliża się do starożytnej *lectio*, która w wykładzie średniowiecznym sprowadzała się do komentarza tekstu. Oczywiście, że wykładowca powinien pokazać słuchaczom wszystko, co najciekawsze i najpiękniejsze w nauczanej przez niego specjalności, ale nie wolno zapominać o tym, że każda czynność dydaktyczna uniwersytecka, a więc oczywiście i wykład, ma służyć potrzebom pracy naukowo-badawczej.

Jeżeli wszechstronne badanie i zrozumienie tekstu staje się naczelnym zadaniem w studium historii filozofii (służy ono zrozumieniu problemów filozoficznych i ich dziejów), to słuchacz wykładu uniwersyteckiego z tej dziedziny powinien przynajmniej teoretycznie poznać, jakie umiejętności i sprawności są mu niezbędne, aby samodzielnie badać i rozumieć teksty, o których mowa w wykładzie. Zespół tych sprawności jest mniej więcej ten sam we wszystkich działach historii filozofii; badacz filozofii średniowiecznej musi być usprawniony w sposób swoisty. Nie trzeba być specjalistą w omawianej przez nas dziedzinie studiów, aby zrozumieć, że analiza filozoficznych tekstów średniowiecznych domaga się od historyka filozofii średniowiecznej usprawnień w czterech kierunkach: filozoficznym, teologicznym, historycznym i filologicznym. Spójrzmy choć pobieżnie na ten zespół czworakich umiejętności, bez których pełne i owocne studium historyczne filozofii średniowiecznej nie jest możliwe.

Nie wystarcza, by badania w zakresie dziejów filozofii (mimo że tworzywem, którym się historyk tej dziedziny zajmuje, jest źródło pisane, tekst) były historią literatury filozoficznej. Zarówno wykładowca jak i słuchacz muszą pamiętać o naczelnej zasadzie, że dyscyplina naukowa, którą uprawiają, to historia filozofii i że w tej nauce po właściwym odtworzeniu tekstu i po możliwie najwierniejszym jego zrozumieniu przystępuje się do najważniejszego zadania, jakim jest odszukanie w zbadanym i zrozumianym tekście treści filozoficznej. Aby jednak treść taką odszukać, aby analizowanemu tekstowi postawić odpowiednie pytania, dotyczące jego filozoficznej zawartości (innymi słowami, aby skonstruować dostosowany do danego źródła „kwestionariusz filozoficzny"), trzeba koniecznie samemu znać się na problematyce filozoficznej, rozumieć filozofię, wiedzieć, o co w niej chodzi. Jednym słowem, historyk filozofii musi sam być filozofem, przynajmniej w tym znaczeniu, że problematykę filozoficzną w jej rozlicznych działach rozumie — i to rozumie ją nie werbalnie (nie kierując się obecnością w badanym tekście terminów filozoficznych i samej nazwy „filozofia" oraz jej pochodnych), lecz rzeczowo i istotnie. Co więcej, badacz filozofii średniowiecznej powinien mieć zrozumienie zarówno dla swoistej problematyki filozoficznej, która rozwijała się w rozmaitych środowiskach intelektualnych tej, tak niezmiernie złożonej i zróżnicowanej epoki, którą określamy jednym terminem „wieki średnie" — jak i dla filozofii najbardziej współczesnej, w całym bogactwie jej różnorodnych przejawów. Dopiero żywe zestawienie jak najwierniej zrozumianej filozofii zawartej w badanym tekście średniowiecznym z odpowiednią problematyką filozoficzną współczesną uczyni historię filozofii uprawianą przez nas historią filozofii w pełnym słowa tego znaczeniu, a nie jakimś działem dziejów kultury lub literatury. Nie mając formacji filozoficznej nie jest się zdolnym do wydobycia z badanych tekstów zawartych w nich treści filozoficznych; jest się skazanym na swoistą ślepotę w tym właśnie, co stanowi sedno i rację bytu uprawianej przez nas dyscypliny naukowej.

Ale w przygotowaniu, które otrzymać winien każdy historyk filozofii, obok wyszkolenia filozoficznego równie ważną rolę odgrywa nabycie umiejętności niezbędnych dla każdego historyka, niezależnie od specjalności, której się poświęca. Historyk filozofii nie może być historykiem „z bożej łaski", ale musi przejść podobną zaprawę zawodową jak każdy inny historyk „z prawdziwego zdarzenia". Inaczej historia filozofii staje się nauką uprawianą mniej lub bardziej po dyletancku, przypadkowo i metodologicznie niepoprawnie. Aby tak nie było, aby historyk filozofii mógł nabyć sprawności nieodzowne dla autentycznego historyka i nie traktował

uprawianej przez siebie dziedziny jedynie jako „dodatku" i encyklopedyczno-faktograficznego wstępu do filozofii, trzeba aby w ciągu swoich studiów przeszedł, o ile możności, pełne przeszkolenie historyczne w celu nabycia zarówno teoretycznej jak i praktycznej umiejętności stosowania metody historycznej, łącznie ze znajomością nauk pomocniczych historii. Jak we wszystkich dyscyplinach naukowych „pośrednich" (*scientiae mediae*), tak i w historii filozofii uczony uprawiający ją musi posiadać dwa pełne przygotowania zawodowe: być w pełnym słowa znaczeniu i filozofem i historykiem; analogicznie u filozofa przyrody kojarzą się ze sobą dwie formacje intelektualne: filozoficzna i przyrodnicza.

Ale nabycie usprawnień filozoficznych i historycznych (niewątpliwie podstawowych i zasadniczych) historykowi filozofii nie wystarcza. Jeżeli tworzywem, którym się posługuje, nie są przede wszystkim fakty biograficzne i warunkujące, lecz tekst o treści filozoficznie ważnej, to historyk filozofii musi być szczególnie przygotowany do badań tekstowych. Wymaga to swoistych umiejętności potrzebnych do wykonania całego zespołu skomplikowanych czynności zmierzających do ustalenia brzmienia badanego tekstu i do jego zrozumienia. Zwłaszcza w badaniach dotyczących filozofii średniowiecznej pierwszy z tych zabiegów nabiera szczególnego znaczenia; chodzi o szeroko dziś rozbudowaną i bardzo już bogatą dziedzinę badań rękopiśmiennych. Wszak wszystkie teksty średniowieczne, pochodzące z okresu poprzedzającego wynalazek druku, powstały jako rękopisy i zachowały się w postaci niezmiernie rzadkich autografów i w ogromnej ilości zalegających nasze biblioteki odpisów, które sporządzano w rozmaity sposób i wedle zasad różnorodnych lecz ściśle ustalonych technik redagowania i kopiowania tekstów. Sztukę odczytywania i odtwarzania przekazanego nam w rękopisach tekstu musi znać każdy historyk myśli średniowiecznej nie tylko teoretycznie, ale z własnej, wymagającej ogromnego nakładu żmudnej pracy, praktyki. Badacz filozofii tego okresu nie może zostawiać filologom całego trudu koniecznego przy dokonywaniu krytycznych wydań ważnych filozoficznie tekstów, lecz sam powinien znać się na tyle na zasadach edycji krytycznej, aby móc samemu czytać przekazy rękopiśmienne i samemu dokonywać ustalania brzmienia badanych przez siebie traktatów. Do tego niezbędna jest kultura filologiczna, polegająca nie tylko na możliwie doskonałej znajomości języka badanych tekstów, ale również na opanowaniu całej misternej i rozbudowanej umiejętności, koniecznej przy dokonywaniu w praktyce krytycznego wydania tekstu średniowiecznego o treści filozoficznej.

Kultura filologiczna badacza filozofii wieków średnich (podobnie zresztą jak i każdego innego czasokresu!) powinna jednak sięgać

dalej i obejmować dogłębną znajomość języka studiowanych tekstów w zakresie wytworzonego w ramach owego języka skarbca filozoficznej terminologii. Sprawa ta jest przy poznawaniu dzieł każdego filozofa zupełnie zasadnicza — a w wiekach średnich jest zarówno trudniejsza jak i łatwiejsza niż w każdej innej epoce. Łacina średniowieczna (będąca językiem głęboko różniącym się od łaciny klasycznej) wytworzyła w swym łonie techniczny język filozoficzno-teologiczny, którym posługiwali się wszyscy autorowie pracujący na tym odcinku twórczości pisarskiej i dydaktycznej; coś podobnego dokonywało się na terenie innych języków, w których napisano wiele traktatów o podstawowym znaczeniu dla dziejów filozofii (greka, arabski). Ta jednolitość filozoficznego języka technicznego miała swoją dobrą stronę w fakcie, że każdy filozof mógł z łatwością zrozumieć każdego innego filozofa i dojść z nim do porozumienia. Ale w fakcie istnienia tego jednego języka technicznego i wspólnej wszystkim terminologii kryło się jednak również duże niebezpieczeństwo: równobrzmiące terminy i formuły mają bowiem w rzeczywistości u różnych autorów i w różnych kontekstach bardzo różne znaczenie — a nie uwzględnianie tej ich wieloznaczności może prowadzić do kapitalnych wprost nieporozumień. Trzeba bardzo subtelnego połączenia wytrawnej formacji filozoficznej z dobrą zaprawą filologiczną, aby ustrzec się błędów grożących przy wnikaniu w treść tekstu, którego brzmienie zostało już ustalone. Znakomite usługi mogą oddać na tym odcinku dobrze opracowane słowniki terminologii filozoficznej; słownik polskiej łaciny średniowiecznej wydawany przez PAN pod redakcją prof. M. Plezi jest rzadkim, jeśli nie jedynym, wyjątkiem jako słownik łaciny używanej w wiekach średnich, uwzględniający ówczesne „języki techniczne": filozoficzny, medyczny, astronomiczny itp.; dużą wartość posiadają słowniki filozoficzne poszczególnych autorów i szkół średniowiecznych (jak np. słownik redagowany przez ks. P. Michaud-Quantin na Sorbonie), a nawet słowniki ujawniające terminologię poszczególnych dzieł (np. opracowane przez Seminarium historii filozofii na KUL słowniki do *De primo principio* Dunsa Szkota lub do *Theoremata de ente et essentia* Idziego Rzymianina).

Jeżeli wykład historii filozofii średniowiecznej ma spełnić to zadanie, o którym wspominaliśmy, a więc wtłoczyć w świadomość słuchaczy przeświadczenie o konieczności nabycia przez badacza tej dziedziny swoistych sprawności intelektualnych, to wykładowca uniwersytecki powinien pilnie baczyć, by w jego wykładzie analiza czysto filozoficzna zgodnie współistniała z interpretacją historyczną i filologiczną tekstów, wykorzystywanych dla zobrazowania omawianych poglądów. Ale w wypadku filozofii średnio-

wiecznej wchodzi w grę jeszcze jeden niezwykle ważny, a nieraz pomijany element. Otóż w wiekach średnich wszystkie, zarówno ortodoksyjne jak i heterodoksyjne ze względu na daną religię, poglądy filozoficzne powstają i rozwijają się w obrębie problematyki teologicznej, są wprzągnięte w ramy systemu teologicznego. Dotyczy to zarówno teologii chrześcijańskiej jak i np. mahometańskiej lub judaistycznej (mozaistycznej); wszak jednym ze znamion wszelkiej scholastyki (łacińskiej, arabskiej, żydowskiej i innych) jest właśnie owo ścisłe sprzęgnięcie filozofii z tezami systemu wiary, wbudowanie jej w architekturę gmachu teologii. Ten stan rzeczy pociąga za sobą ważkie następstwa, których nieuwzględnienie jest poważnym błędem metodologicznym. Badacz filozofii średniowiecznych musi posiadać znajomość tej teologii, z którą jest sprzągnięta filozofia przez niego studiowana. Treść wypowiedzi filozoficznych wykorzystanych w danej teologii pozostaje wprawdzie czysto filozoficzna i nie ulega modyfikacji ze strony tez wiary, a zawartość treściowa owych twierdzeń wiary jest wyraźnie pozafilozoficzna, nie mniej jednak zagadnienia w tego typu filozofii powstają na skutek impulsów, pochodzących z terenu problematyki właściwej dla wiary. Dlatego też samo nawet zrozumienie zagadnienia filozoficznego na które natrafiamy w scholastycznym systemie teologicznym nie jest w ogóle możliwe bez gruntownej znajomości swoistej dla teologii problematyki, w łonie której zagadnienie to się pojawia. Stąd wniosek bardzo prosty, a tak często lekceważony i nie brany praktycznie w rachubę przez historyków filozofii średniowiecznej: zupełnie niezależnie od własnych przekonań religijnych i światopoglądowych, historyk filozofii tego okresu musi być obznajmiony z treścią i metodą teologii średniowiecznej chrześcijańskiej, jeżeli bada ówczesną filozofię łacińską, z teologią Islamu, jeżeli badania jego dotyczą filozofii arabskiej — i analogicznie we wszystkich innych wypadkach, w których w grę wchodzi filozofia włączona w strukturę jakiejś teologii. W ten sposób obok trzech wymienionych elementów, z konieczności występujących w formacji intelektualnej każdego historyka filozofii (zapewne: każdego w ogóle humanisty[1]), u badacza filozofii średniowiecznej dochodzi jeszcze czwarty swoisty element, którym jest usprawnienie teologiczne, przynajmniej tak daleko posunięte, by pozwalało ono zrozumieć pojawiające się w teologii, nabrzmiałe treścią filozoficzną i teologiczną zagadnienia.

Zespolenie tych wszystkich usprawnień (filozoficznego, historycznego, filologicznego i teologicznego) w osobie wykładowcy — co więcej, stała i skuteczna zachęta słuchaczy poprzez wykład do zdobywania tych usprawnień nie jest rzeczą łatwą; nie mniej jest to jednak warunek konieczny do tego, by uprawiana na uniwer-

sytecie historia filozofii stawała się tym, czym ma być, a mianowicie laboratorium twórczego, własnego i odpowiedzialnego filozofowania, nawiązującego do rzetelnie zrozumianej i uczciwie zinterpretowanej spuścizny przeszłości. Nie wchodząc w trudne a ważne pytanie dotyczące charakteru studiów nad filozofią średniowieczną, a streszczające się w zagadnieniu: czy badania te dotyczą jako odrębnych dyscyplin dziejów filozofii i teologii, czy też, z uwagi na przedstawioną specyficzność filozofowania scholastycznego, w dziejach doktrynalnych tej epoki historia myśli filozoficznej i teologicznej stapia się w jedną całość? — uznać musimy, że wykład uniwersytecki z tej dziedziny spełniający dobrze swe zadanie winien zaprawiać i zachęcać słuchaczy do ćwiczeń i studiów w czterech wymienionych kierunkach. Wbrew utartej opinii trzeba pokazywać i podkreślać, jak wielką i płodną wartość przedstawia połączenie w historyku filozofii takich usprawnień, które się rzekomo wzajemnie wykluczają. Filozof nie straci nic ze swoistych własnych walorów, gdy będzie równocześnie dobrym historykiem i filologiem: nie przestanie on również być niezależnym, twórczym i krytycznym badaczem na terenie czysto filozoficznym, gdy będzie się gruntownie znał na teologii. Właśnie u historyka filozofii średniowiecznej, bardziej niż u każdego innego historyka i u historyka filozofii innych okresów, współistnienie wszystkich czterech wymienionych umiejętności jest niezbędne i szczególnie twórcze; fakt ten uwydatnia wybitnie humanizującą rolę tej właśnie specjalizacji w zakresie nauk historycznych i w obrębie historii filozofii.

Podkreśliłem tak mocno rolę harmonijnego zespołu formacji filozoficzno-teologicznej, historycznej i filologicznej w wykładzie uniwersyteckim, aby uwydatnić ewolucję, jaką przebywa w naszych oczach ta pierwsza, zdawałoby się podstawowa czynność dydaktyczna wyższego nauczania. Odejście od osobistych syntez, uniezależniających się niejako od wymogów, które narzucają nam stwierdzane fakty i właściwe odczytanie tekstów (źródeł), jest chyba znamieniem nowego stylu wykładowego, w którym właśnie nawraca się coraz bardziej do źródeł, komentując badane teksty i wydobywając możliwie najpełniej całą zawartą w nich treść. Jednak ów erudycyjny i ściśle rzeczowy komentarz powinien przygotowywać syntezę i służyć jej nie hamując jej organicznego narastania. Własna myśl syntetyzująca wykładowcy jest najwyższą wartością jego trudu dydaktycznego — ale aby być naprawdę taką wartością, której służą wszystkie inne, musi ona wyłaniać się z podłoża materiału źródłowego, wynikać w sposób konieczny z jego przekonywującej interpretacji i nawzajem oświecać nowym blaskiem wykorzystane i zinterpretowane źródła. W taki chyba

właśnie sposób zjawiają się wielkie i olśniewające blaski syntez i podsumowań w najwartościowszych współczesnych wykładach historii filozofii — i to nie tylko tam, gdzie chodzi wyraźnie o wnioski i perspektywy ogólne, ale właśnie przy omawianiu najbardziej konkretnych i szczegółowych poglądów i zawierających je tekstów, w których jak w soczewce zbierają się sprawy najbardziej ogólne i typowe; w zakresie dziejów filozofii średniowiecznej taki sposób przedstawienia materiału spotykamy u Gilsona i na tym właśnie zasadza się jeden z przejawów jego prawdziwej wielkości.

Obok organicznego zespolenia do gruntu uczciwej analizy badanego materiału z wysiłkiem interpretacji syntetyzującej, wykład uniwersytecki powinien spełnić jeszcze jedno ważne zadanie, o którym się często zapomina i które się nawet lekceważy w świecie uczonych. W każdej dziedzinie i w każdym wykładzie, a nie tylko w tzw. Wstępach i kursorycznych skrótach, winna się ujawnić głęboka sensowność uprawianej gałęzi nauki. Na odcinku historii filozofii średniowiecznej słuchacze wykładów, po przesłuchaniu kilkumiesięcznego ich ciągu, powinni dokładnie i jakby wyobrażeniowo ujrzeć miejsce, które w całej różnorodności studiów należy się np. nauce paleografii, żmudnej analizie filologiczno-filozoficznej tekstu, poznawaniu logiki metafizyki czy epistemologii, zaznajamianiu się z różnymi działami historii, teologii itp. Uświadomienie sobie całości, zrozumienie roli każdej dziedziny badań w tej całości i celowości wszystkich wysiłków intelektualnych, składających się na badania w zakresie dziejów filozofii średniowiecznej, mogą dopiero ugruntować w studentach przeświadczenie o sensowności podejmowanego przez nich trudu — i podsycać w rezultacie ów „święty ogień" entuzjazmu, bez którego mowy być nie może o wysiłku na dłuższą metę i o trwałych osiągnięciach naukowych. Utrzymywanie i rozpalanie tlącego zarzewia entuzjazmu w pracy badawczej to jedno z naczelnych zadań wykładu uniwersyteckiego.

Kryzys dawnego typu wykładu uniwersyteckiego i zarysowujący się coraz wyraźniej nowy jego model świadczy chyba o dokonywującym się we współczesnym nauczaniu na uniwersytecie przesuwaniu akcentu z wykładu na seminarium; dawna *disputatio* przechodzi głębokie przeobrażenia, a przemieniona i odmłodzona, w postaci seminarium zaczyna spełniać coraz ważniejszą rolę. Ćwiczenia seminaryjne, od dawna wprowadzone w niemiecki system nauczania uniwersyteckiego, coraz powszechniej organizowane na wyższych uczelniach we wszystkich krajach i wykorzystywane ostatnio przy okazji wielu spotkań międzynarodowych, pojawiły

się bardzo wcześnie na uniwersytetach polskich i posiadają u nas bogatą tradycję i ciekawą historię. W zakresie studiów filozoficznych swoisty, bardzo przemyślany i konsekwentnie realizowany typ seminarium wprowadził na Uniwersytecie Lwowskim Kazimierz Twardowski. Miałem szczęście uczestniczyć w proseminarium i w ostatnim, prowadzonym przez prof. Twardowskiego seminarium. Wstępne ćwiczenia proseminaryjne nie były łatwe; ciężka to była szkoła i wymagająca nieraz zaparcia się siebie, wytrwałości i samokontroli. Ćwiczeniom tym zawdzięczam jednak bardzo wiele — i choć atmosfera panująca na nich niepotrzebnie zawierała sporą dozę onieśmielającego lęku i zbyt uroczystej powagi, to jednak niektóre metody dydaktyczne stosowane przez Twardowskiego wydają mi się wprost znakomite i nieraz w mojej własnej działalności pedagogicznej usiłowałem do metod tych nawiązywać, stosując je w innych warunkach i na odcinku historii filozofii.

Twardowski pozostał dla mnie na zawsze niedościgłym wzorem pedagoga tępiącego niemiłosiernie wszelkie filozofujące mędrkowanie, paplanie na wiatr, brak odpowiedzialności za wypowiadane lub pisane słowo. Uczestnicząc zaś w posiedzeniach proseminaryjnych uświadamiałem sobie coraz wyraźniej, dzięki znakomitym metodom stosowanym przez Twardowskiego (pisemne streszczanie przeczytanych urywków tekstów filozoficznych lub ustne wypowiadanie swoimi słowami ustępu co dopiero przeczytanego głośno na posiedzeniu), jak pochopnie uważamy, że zrozumieliśmy dokładnie przeczytany przez nas tekst i jak bardzo złudne jest to nasze przekonanie. Powoli ale stale i systematycznie nabierałem coraz większego szacunku dla wyrażonej w piśmie cudzej myśli, a zarazem coraz krytyczniej patrzyłem na własne próby jej odtworzenia; rosło i krystalizowało się we mnie przeświadczenie, że właściwe rozumienie filozoficznego tekstu to sprawa szczególnie trudna i odpowiedzialna. Atmosfera namaszczonej powagi, w której odbywały się zebrania seminaryjne, niewątpliwie ciążąca na uczestnikach i utrudniająca nieraz swobodną wymianę zdań, wtłaczała jednak w nasze umysły przeświadczenie, że filozofia to wielka i czcigodna sprawa, której warto się poświęcić i która wprowadza w rejony czystsze i wyższe, nie tylko intelektualnie ale i moralnie.

Mniej lub bardziej bliscy uczniowie i następcy Twardowskiego na lwowskich katedrach filozofii, profesorowie Ajdukiewicz i Ingarden, każdy na swój sposób, przejęli, przetworzyli i uzupełnili dziedzictwo Twardowskiego na odcinku ćwiczeń seminaryjnych. Zarówno u Ajdukiewicza jak i u Ingardena (u których studiowałem i przez szereg lat uczestniczyłem w prowadzonych przez nich seminariach) podstawą ćwiczeń seminaryjnych była nadal wspólna lektura tekstu filozoficznego. Prof. Ajdukiewicz pozostał w mo-

jej pamięci jako niezrównany pod względem przenikliwości, subtelności i precyzji inicjator i kierownik dyskusji, prowadzonych na jego seminariach i jako surowy krytyk wypowiadanych twierdzeń, w których piętnował wszelkie przejawy wieloznaczności i zmuszał (nieraz aż zbyt „dialektycznie" wykazując dyskutantowi sprzeczności logiczne, w które się wikła!) do wypowiedzi możliwie doskonale jasnych i jednoznacznych. W stylu posiedzeń seminaryjnych prof. Ajdukiewicza odżywała może najwyraźniej, zmodyfikowana oczywiście i zmodernizowana, dawna *disputatio* średniowieczna: drugie płuco uniwersytetu! — Z ćwiczeń prowadzonych przez prof. Ingardena utkwiło mi najbardziej w pamięci wyższe seminarium poświęcone lekturze *Metafizyki* Arystotelesa (w tekście oryginalnym). Seminarium to pozostało dla mnie typowym przykładem tego, jak przy lekturze i interpretacji trudnego i pod wielu względami „archaicznego" dla nas tekstu filozoficznego konieczna jest ścisła współpraca metody filozoficznej z filologiczną. Prof. Ingarden znakomicie umiał tak poprowadzić lekturę i dyskusję, że stary i niezrozumiały tekst arystotelesowski stawał się logiczny i sensowny, a interpretacja (utrzymywana nieraz z trudem w granicach krytyki filologicznej i historycznej) stawała się szczególnie interesująca i filozoficznie zapładniająca. Polski przekład greckiego tekstu *Metafizyki,* wypracowany wspólnym wysiłkiem uczestników a ostatecznie formułowany przez Profesora wniósł wiele cennych pomysłów w dziedzinie polskich odpowiedników arystotelesowskiej technicznej terminologii metafizycznej.

Wydaje się, że polskie doświadczenia dydaktyczne na terenie ćwiczeń seminaryjnych w dziedzinie filozofii, zebrane mniej więcej w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat przedstawiają dużą i realną wartość. Wystarczy przypatrzeć się bliżej choćby tylko trzem przytoczonym przykładom, aby zobaczyć, że na tych seminariach filozoficznych utrwaliła się skuteczna metoda, pozwalająca uczestnikom nabyć praktycznie przynajmniej niektóre ze sprawności, o których mowa była w pierwszej części naszych rozważań i których znaczenie powinien uświadomić słuchaczom dobrze prowadzony wykład uniwersytecki. Z całą pewnością wspomniane seminaria w dużej mierze umożliwiały zdobycie usprawnień filozoficznych a częściowo i filologicznych, ale nie będąc ćwiczeniami z historii filozofii, a tym mniej z historii filozofii średniowiecznej, nie były one nastawione na to, by szkolić uczestników w umiejętnościach niezbędnych dla historyka lub w problematyce teologicznej! Gdy w okresie powojennym specjalizacje na odcinku studiów filozoficznych rozbudowały się, stało się koniecznością nie tylko przygotować wykłady w zakresie odpowiednich dyscyplin, ale równolegle do wykładów zorganizować seminaria dla poszczególnych specja-

lizacji. Konieczność ta zaistniała i dla historii filozofii w ogóle, a dla historii filozofii średniowiecznej w szczególności. Jak zawsze, w różnych ośrodkach uniwersyteckich wykrystalizowały się różne modele ćwiczeń seminaryjnych z historii filozofii (np. swoista tradycja dydaktyczna seminariów prof. Tatarkiewicza lub echa działalności pedagogicznej ks. K. Michalskiego); dla naszych celów zajmiemy się jednym z tych typów, który urzeczywistnił się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i który wydał już szereg młodych, samodzielnych i twórczych historyków filozofii, zwłaszcza zaś specjalistów w zakresie badań filozofii średniowiecznej.

Na przykładzie więc lubelskiego seminarium historii filozofii postaramy się zobaczyć, w jaki sposób działać powinno i może dziś seminarium uniwersyteckie, owo „drugie płuco" wyższej uczelni, aby dając swym uczestnikom wyszkolenie praktyczne w zakresie wąskiej nawet specjalności udzielało im w praktyce wysiłku naukowego takich usprawnień, które są istotne jako elementy składowe rzetelnej kultury humanistycznej; chodzi tu o te same umiejętności, o których wspominaliśmy mówiąc o wykładach (o usprawnieniach filozoficznych — lub filozoficzno-teologicznych, dla mediewisty — historycznych i filologicznych), ale o umiejętności te w sensie praktycznym, to znaczy rzeczywiście nabywane przez uczestników w warsztacie wspólnej pracy naukowej, nie zaś tylko dojrzane teoretycznie poprzez najlepiej nawet i najsugestywniej ujęty wykład. *Dlatego seminarium nie może być jakimś zmodyfikowanym wykładem, wykładem odmiennie ujętym lub dotyczącym innego tematu niż wykład właściwy,* bo *z istoty swojej jest ono ćwiczeniem, warsztatem wspólnej pracy, zaprawą praktyczną, a więc czymś zasadniczo różnym od wykładu.* O tym się nieraz zapomina, a wtedy ćwiczenia seminaryjne tracą swą rację bytu i nie spełniają właściwej roli; uniwersytet oddycha wtedy jednym tylko płucem!

W rozważanym przez nas teraz konkretnym wypadku, ćwiczenia seminaryjne z racji potrzeb wynikających z toku nauczania stały się trzy-stopniowe; wstępnym etapem jest proseminarium, które przysposabia do dwóch dalszych stopni, którymi są: seminarium i seminarium wyższe. Wszystkie te etapy ćwiczeń dostosowane są do pracy nad interpretacją różnych tekstów filozoficznych (zwłaszcza średniowiecznych), podczas gdy inny zespół wykładów i ćwiczeń dotyczy dziedziny prac edytorskich w tym zakresie; również i zaprawa czysto historyczna oraz z dziedziny nauk pomocniczych historii dokonuje się w obrębie innych zespołów dydaktycznych. Główny więc cel ćwiczeń seminaryjnych na wszystkich stopniach, to gruntowne i wszechstronne rozumienie badanych tekstów filozoficznych; cel ten determinuje również tematy i sposób opraco-

wania prac dyplomowych. W miarę postępu studiów lektura badanego tekstu i dotyczącej opracowywanego tematu literatury wymaga od uczestników przynajmniej biernej znajomości podstawowych języków: przede wszystkim łaciny, ale także greki i po jednym z grupy języków romańskich i germańskich.

Głównym przedmiotem ćwiczeń wszystkich trzech stopni jest wspólna lektura tekstu filozoficznego, oczywiście w miarę postępu studiów coraz trudniejszego. Uczestnicy proseminarium, pracując nad tekstem w języku polskim (zwykle dobry przekład jakiegoś tekstu klasycznego), uczą się go czytać i rozumieć. Streszczenia pisemne przeczytanych odstępów mają utrwalić to co zostało ustalone podczas wspólnej lektury na posiedzeniu i związanej z nią dyskusji. Zasadą ćwiczeń jest to, że biorą w nich udział wszyscy uczestnicy i dlatego studiowany tekst czyta się kolejno, z tym, że każdy czytający spełnia tę funkcję mniej więcej przez połowę posiedzenia. Profesor kierujący ćwiczeniami powinien ustawicznie pamiętać, że odmiany inteligencji są bardzo różnorodne i że każdy z uczestników ćwiczeń posiada inną konstrukcję psychiczną; każdy, kto spełni pewne określone minimum warunków (to minimum powinno być dość wysokie, aby utrzymać wysoki poziom całego studium!) powinien znaleźć swoje miejsce w gronie uczestników ćwiczeń i powinien się w tym zespole czuć dobrze. Jest rzeczą profesora doprowadzić do tego, aby usposobienia nieśmiałe i bojaźliwe, których jest zawsze sporo, były na posiedzeniach proseminarium czy seminarium tak psychicznie odprężone, by mogły łatwo się skupić i wypowiadać bez oporów to, czym chcą się z uczestnikami podzielić. Wytrawny badacz i pedagog wie, jak trudną jest rzeczą oddać wiernie myśl zawartą w przeczytanym tekście filozoficznym czy naukowym, i dlatego z całą cierpliwością pozwoli „lektorowi" powoli i z trudem szukać właściwej formy językowej na wyrażenie „swoimi słowami" tego, co właśnie przeczytał.

Dobra dyskusja jest tym, co na ćwiczeniach filozoficznych jest najcenniejsze; prof. Tatarkiewicz na podstawie swojego tak bogatego i długiego doświadczenia pedagogicznego nie waha się utrzymywać, że wobec zadzierżgającej się na posiedzeniu seminaryjnym dyskusji wszystko inne winno usuwać się na drugi plan. A jednak, uznając w całej pełni tę zasadę i widząc w udanej dyskusji seminaryjnej kontynuację i rozwój najlepszych tradycji, nawiązujących do pierwotnej *disputatio*, trzeba pilnie czuwać nad tym, by dyskusja nie była terenem wyżycia się osobników gadatliwych i mędrkujących, aby nie było wielomówstwa i wywalania drzwi otwartych, lecz aby dyskutujący uczciwie i wytrwale zmierzali do odszukania prawdy, w tym wypadku: do właściwego zrozumienia tekstu i do słusznej jego interpretacji. Aby zachęcić

nieśmiałych, a ukrócić mędrkujących śmiałków, u wstępu każdej wspólnej lektury i nawiązującej do niej dyskusji należy podkreślić, że wytyczną wspólnej pracy na posiedzeniach seminarium ma być zasada, że nie przepuści się żadnego twierdzenia i żadnego terminu, z którymi związana by była choćby u jednego tylko uczestnika najmniejsza wątpliwość i niejasność. Jeżeli ta zasada obowiązuje naprawdę w pracach zespołu ćwiczącego, to dyskusja związana jest z konkretem czytanego tekstu, służy jego wyjaśnieniu, a nie unosi się nieodpowiedzialnie w sferę bezwartościowych zazwyczaj i oderwanych rozważań lub retorycznych popisów. Przy takich założeniach wspólna lektura postępuje zwykle bardzo powoli. Nic to jednak nie szkodzi, bo celem ćwiczeń seminaryjnych nie jest doczytanie do końca jakiegoś określonego tekstu lub jego części, lecz właśnie wdrożenie się w ów trud rozumienia czytanego tekstu i jego interpretacji; pamiętam bardzo udane posiedzenia seminaryjne, na których w ciągu dwóch godzin uniwersyteckich (ściśle: 90 minut) przeczytano i wyjaśniono jedno jedyne przeczytane zdanie! Trzeba jednak przyznać, że daleko odeszliśmy od prawdziwej sztuki dyskutowania; aby do niej nawrócić trzeba z jednej strony dojść do stworzenia atmosfery szczerej wzajemnej życzliwości i głębokiej chęci zrozumienia przeciwnego zdania, a z drugiej nabyć wiele sprawności intelektualnych, a pośród nich na pierwszym miejscu surową dyscyplinę logicznego myślenia. Ćwiczenia seminaryjne mają wdrożyć swych uczestników w tę, tak trudną a tak istotną dla kultury humanistycznej, sztukę życzliwej dyskusji i uczciwego dialogu.

Członkowie seminarium lub proseminarium stanowią przypadkowe grupy ludzi, którzy dzięki paroletniej, wspólnej pracy przeobrażają się w członków głęboko zespolonych i związanych ze sobą zespołów. Wszystko, co opracowuje się na seminarium, jest jakimś objawem pracy zespołowej: lektura i związana z nią dyskusja, a także prace podejmowane przez uczestników ćwiczeń i referowane na posiedzeniach. Każde posiedzenie jest wspólnym dobrem wszystkich uczestników, co więcej stanowi ono własność szeregu „pokoleń" następujących po sobie seminariów. Dlatego zachodzi potrzeba utrwalenia osiągnięć każdego zebrania ćwiczącego zespołu. Utrwalenie to w formie protokółu jest z jednej strony ważnym dokumentem naukowym, nieraz wykorzystywanym przez tych, którzy badają problemy związane z tematem prac protokołowanego seminarium, z drugiej zaś jest ono dalszym zabiegiem dydaktycznym, zespalającym uczestników jeszcze mocniej z grupą seminaryjną i zmuszającym protokolanta do uważnego uczestnictwa w posiedzeniu i do możliwie najwierniejszego (ale nie przypominającego stenogramu, lecz samodzielnie opracowa-

nego) wyrażenia na piśmie treści spraw na tym posiedzeniu poruszonych. Protokołują kolejno wszyscy uczestnicy seminarium (również i proseminarium!), a każde posiedzenie rozpoczyna się od odczytania protokółu z posiedzenia poprzedniego. Długa czasem dyskusja nad protokółem zmierza do tego, by nie przepuścić żadnego nieścisłego i niewiernego sformułowania, a także, by uzupełnić w protokóle to, co zostało w nim przedstawione w sposób niepełny, a przez to i deformujący.

Już nawet uczestnicy proseminarium piszą niekiedy niewielkie, samodzielne wypracowania, ale dopiero na seminarium obowiązują roczne prace seminaryjne, związane z obranym przez zespół seminaryjnym tematem wspólnych badań. Wybór tego tematu jest odpowiedzialnym i dość trudnym zadaniem kierownika seminarium; chodzi o to, by czytany i interpretowany na seminarium tekst był każdego roku inny, aby był związany z problematyką wykładów, aby nie był ani za trudny, ani za łatwy, aby był filozoficznie zapładniający itd. Pisanie prac seminaryjnych i magisterskich jest zaprawą do wykonania dzieła mistrzowskiego, jakim jest pierwsza w pełni samodzielna praca naukowo-badawcza młodego uczonego: rozprawa doktorska. Prace seminaryjne, to nie duże wypracowania naukowe, nie powinny być jednak traktowane wyłącznie jako ćwiczenia; myślę, że poziom ich znacznie by się podniósł, gdyby piszący je byli zachęceni przez kierującego nimi profesora do opracowywania ich jako nadających się do publikacji przyczynków naukowych. Wybór tekstu stanowiącego wspólną lekturę na seminarium determinuje zespół tematów prac seminaryjnych związanych z czytanym tekstem. Gdy się np. czytało na Seminarium historii filozofii na KUL-u jeden z rozdziałów *De primo principio* Dunsa Szkota, to prace seminaryjne referowały i interpretowały problematykę filozoficzną, zawartą w innych rozdziałach tego traktatu; gdy przedmiotem lektury i dyskusji był *Raj* z *Boskiej Komedii*, rozpatrywany z punktu widzenia tła doktrynalnego Dantejskiego dzieła poetyckiego, to zespół prac seminaryjnych omawiał takie tematy jak „Zagadnienie arystotelizmu w *Raju* Dantego", „Odbicie separatystycznej tendencji awerroistycznej w... *Raju* Dantego", „Zagadnienie Joachima z Fiore a *Boska Komedia*" itp. (Zob.: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na KUL pod kierunkiem S. Swieżawskiego i A. Krąpca,* Poznań «Pallottinum» 1956). Tematy i treść prac seminaryjnych powinny się krystalizować na przecięciu dwóch kwestionariuszy formułujących pytania, z którymi zwracamy się do badanego tekstu: kwestionariusza filozoficznego, odnajdującego występujące w danym tekście zagadnienia filo-

zoficzne — i historycznego, zwracającego uwagę na możliwie najbogatszy wachlarz uwarunkowań historycznych, towarzyszących (choć nigdy bez reszty nie determinujących!) powstaniu dzieła będącego przedmiotem studiów.

Spojrzenie badawcze, zaostrzone przez poprawnie opracowane i stosowane oba kwestionariusze, towarzyszy wszystkich etapom badań, zmierzającym do urzeczywistnienia rozprawy dyplomowej: magisterskiej czy doktorskiej. Właściwa metoda, kierująca studiami poprzedzającymi pisanie rozprawy i formułująca wytyczne pisemnego jej redagowania, jest w badaniach naukowych sprawą zasadniczą i ambicją dobrze funkcjonującego zespołu seminaryjnego jest uczynić wszystko, aby autorzy prac dyplomowych posiedli tę metodę przed przystąpieniem do pisania swych prac, to znaczy aby się jej uczyli przygotowując prace seminaryjne. Dlatego napisane przez uczestników prace seminaryjne stają się przedmiotem gruntownej i szczegółowej dyskusji całego zespołu seminaryjnego, dyskusji nastawionej przede wszystkim na metodę zastosowaną w rozprawce, a dopiero wtórnie na treść w niej zawartą. Rozdane zazwyczaj jeszcze z końcem poprzedniego roku akademickiego lub na samym początku nowego roku tematy prac seminaryjnych zaczynają zwykle owocować dopiero z nastaniem drugiego semestru. Wówczas to gotowa praca seminaryjna (na ogół nie przekraczająca 40 stron maszynopisu) zostaje przepisana na maszynie w odpowiedniej ilości egzemplarzy i oddana do dyspozycji uczestników seminarium przynajmniej tydzień przed posiedzeniem, na którym ma się rozpocząć nad nią dyskusja. Rozprawki nie czyta się na posiedzeniu; autor jedynie zagaja dyskusję, przedstawiając najważniejsze tezy swego wypracowania, natomiast wszyscy uczestnicy są obowiązani dokładnie zaznajomić się z tekstem pracy i przygotować (w formie notatek) swe uwagi krytyczne, ułożone wedle pewnego schematu, ułatwiającego porządek dyskusji. Dyskusję (trwającą nieraz cztery posiedzenia z rzędu) prowadzi się właśnie zgodnie z tym schematem, poruszając takie sprawy jak: struktura rozprawy, stosowany wykład, język i terminologia, bibliografia, treść przejawiająca się w ogólnych tezach i zagadnieniach szczegółowych, techniczna strona redakcji tekstu itp. W tych dyskusjach, dotyczących metody a związanych z konkretnym tekstem dyskutowanego wypracowania, utrwalają się zasady, przyświecające powstaniu rozpraw dyplomowych, zasady rzetelności, precyzji i prostoty, zwalczające wielomówstwo, werbalizm i zmanierowanie. Wykuwa się tu same fundamenty uczciwego humanizmu.

W ostatnim etapie studiów, przy przygotowaniu pracy dyplomowej, magisterskiej, lub rozprawy doktorskiej, nadchodzi czas,

w którym trzeba zastosować w swoim własnym warsztacie naukowym te wszystkie wytyczne i te sprawności, które studiujący powinien był poznać teoretycznie i nabyć praktycznie w toku swoich studiów. Osoby, które się naprawdę włączyły w życie zespołu seminaryjnego, wiedzą dobrze, że w tym najważniejszym dla nich okresie, w którym zasiane ziarno (*semen* — seminarium!) ma w nich wzejść i zacząć swoje własne życie, najdokładniejsze nawet konsultacje u profesorów i innych, samodzielnych już badaczy nie zastąpią tego, co dać im może wówczas grono sprawnie działającego seminarium. Seminarium wyższe, magistranckie i doktoranckie, powinno być właśnie takim zespołem, w którym przygotowujący rozprawę może z całym zaufaniem i bez żadnych oporów (a oporów tych jest bardzo wiele i kierujący seminarium nie może ich lekceważyć!) przedstawić swe troski, ujawniając trudności, na jakie napotyka w różnych stadiach swej pracy — i od którego powinien otrzymać odpowiedź na wątpliwości, z jakimi się para w zakresie metody i treści swych badań. Rozpraw dyplomowych, podobnie jak prac seminaryjnych, nie powinno się czytać na posiedzeniach wyższego seminarium, ale na każdym spotkaniu uczestników tego seminarium przygotowujący owe rozprawy winni dla własnego i ogólnego dobra być przygotowani do poinformowania całego grona o trudnościach, jakie napotykają i o wynikach, do których doszli. Ten ostatni punkt jest ważny i nie należy go lekceważyć. Zespół piszących prace dyplomowe (zwłaszcza doktorskie) staje się mimo woli, jeśli poziom studiów jest dostateczny, jak gdyby placówką wyspecjalizowanych badań czysto naukowych. Uczestnicy komunikują sobie nawzajem swe osiągnięcia a przy tej okazji podsycają wzajemnie tlące w każdym z nich zarzewia entuzjazmu, uświadamiając sobie sens, znaczenie i rację bytu ich studiów badawczych, wymagających najczęściej wielkiego, żmudnego, ukrytego i nieefektownego zgoła wysiłku.

Jestem wielkim zwolennikiem dobrze pomyślanej i sprawnie prowadzonej pracy zespołowej. Na wszystkich chyba odcinkach pracy naukowo-badawczej można dziś dojść do wyników tylko dzięki zgranemu wysiłkowi badawczemu grupy. Do tego typu pracy zaprawiać powinno całe studium uniwersyteckie, zwłaszcza zaś wszystkie etapy ćwiczeń. Ale najlepiej nawet pomyślana i urzeczywistniana praca zespołowa będzie bezduszna i w gruncie rzeczy bezpłodna, jeżeli nie będzie ona wypływać ze źródeł najbardziej osobistych, poczętych w oderwanym od zgiełku poczynań społecznych i najwartościowszych nawet kontaktów intelektualnych z innymi, własnych „kontemplatywnych" i krytycznych zarazem przemyśleń. Z najczystszych źródeł własnego życia intelektualnego, własnych przetrawień cudzych osiągnięć, a zwłaszcza

własnych refleksji nad rzeczywistością, wypływają prawdziwe wartości w życiu myśli, a zwłaszcza w filozofii. Dlatego doskonały wykład, sugestywność i powaga wykładającego i najlepiej nawet postawione i funkcjonujące seminaria nigdy nie zastąpią tego osobistego życia intelektualnego, które toczy się w ciszy bibliotek, lektoriów i pracowni, a w którym tak samo najmłodszy jak i najbardziej sędziwy uczony tkwią nad książką, utrwalając w notatkach to wszystko, co lektura w nich budzi, co przed nimi odsłania i co przedstawia im w postaci jawiących się, nieoczekiwanych znaków zapytania. — Nadmiar obowiązkowych zajęć na wyższej uczelni utrudnia dziś bardzo studentom ten systematyczny i spokojny wysiłek ciągłego uzupełniania i wzbogacania swego naukowego oczytania. Trzeba na tym odcinku studiującym pomagać: ułatwiać kontakt z książką naukową, kierować doborem lektury, uczyć owocnego sposobu czytania, stwarzać w bibliotekach i na uczelni dogodne warunki ciszy i skupienia, ułatwiające ten rodzaj pracy. Już proseminarzyści uczą się metodycznej lektury naukowej przez przeczytanie w ciągu roku szeregu klasycznych tekstów filozoficznych „z ołówkiem w ręku"; mają oni przedstawić do wglądu swoje notatki z dokonanych lektur.

„Miejscem naturalnym" posiedzeń seminaryjnych i zalążkiem warsztatu naukowego dla studiujących w danej specjalności powinien być Zakład, a ściślej Biblioteka zakładowa. Jest rzeczą kierujących seminariami i zakładem, aby biblioteka zakładowa stała się rzeczywiście „domem" dla tych, którzy pragną poważnie studiować w zakresie obranej specjalności. Księgozbiór powinien być dla uczestników seminarium do tego stopnia dostępny, by mogli oni wejść w bezpośredni kontakt z książkami, nie zaś tylko za pośrednictwem katalogu. Głównie zaś dla celów dydaktycznych, książki układa się w bibliotece tego typu w porządku ściśle rzeczowym; wszystkie np. teksty i opracowania Arystotelesa stoją na półce razem wedle przyjętego z góry i konsekwentnie stosowanego schematu. Cały księgozbiór zakładu historii filozofii powinien być tak ułożony, aby odtwarzał, o ile możności nawet w najdrobniejszych szczegółach, całość dziejów filozofii. Ktoś, kto pracuje w takiej bibliotece i jest obznajomiony z jej zawartością, z łatwością może dojść z biegiem czasu do zupełnego otrzaskania się przynajmniej z tym, co możnaby nazwać „geografią dziejów myśli filozoficznej". Bibioteka zakładowa, w której ustawicznie najnowsze pozycje bibliograficzne, nabywane stopniowo wchodzą na miejsce „pozycji martwych", które się z księgozbioru usuwa, spełnia ważne zadanie pedagogiczne również i z tego powodu, że gromadzi się w niej cała tradycja i dorobek naukowy studiujących, którzy uczestniczyli w seminariach zgrupowanych przy

zakładzie. Zbiór wszystkich protokółów proseminarynjych i seminaryjnych, wszystkich prac seminaryjnych, magisterskich i doktorskich, kolekcja mikrofilmów, korespondencji itp. umożliwia korzystanie z dorobku naukowego wszystkich „pokoleń", które przewinęły się przez zakład i seminaria. Przyuczenie się do uwzględniania ciągłości w pracach naukowo-badawczych to również czynnik zasadniczy dla owocności samych studiów jak i dla kultury humanistycznej, która równie mocno musi akcentować otwartość ku wszystkiemu, co nowe i odkrywcze jak i organiczny związek rzetelnego postępu z tym wszystkim, co prawdziwie wartościowe w tradycji.

Oto garść spostrzeżeń i uwag, zaczerpniętych z własnych wspomnień i doświadczeń. Myślę, że mogą one rzucić pewne światło na tak ważne i palące zagadnienie podstaw prawdziwej kultury w ogóle, a humanistycznej w szczególności. W pełni rozwijające się studium uniwersyteckie, oddychające głęboko oboma płucami i przygotowujące studenta-czeladnika do wykonania tego dzieła mistrzowskiego, jakim jest rozprawa doktorska — może wnieść bardzo wiele w dzieło ugruntowania w społeczeństwie podwalin prawdziwej kultury. Usiłując wprowadzić wszędzie rzetelność myśli i odpowiedzialność za wyrażające ją słowa walczymy najskuteczniej z zalewem tandety, która wkrada się nawet w najbardziej powabnie i nowocześnie urządzony „nowy, wspaniały świat".

Stefan Swieżawski

KAROL WAJS

PROBLEMY ETYCZNE TECHNIKÓW W ŚWIETLE WYBRANYCH PUBLIKACJI ZACHODU

Co powinno cechować zawód inżyniera? Działanie odznaczające się wielką osobistą odpowiedzialnością, motywy pracy inne niż zysk, przymus wyrażania siebie samego, złączona z tym duma ze swej pracy i jej nieustanne doskonalenie oraz świadomość obowiązków społecznych związanych z wykonywaniem zawodu.

(W. E. Wickenden, przewodniczący *American Institute of Electrical Engineers)*

Przedstawione opracowanie ma charakter wyłącznie sprawozdawczy. Podaje ono znacznie skrócone i nieco uporządkowane powojenne wypowiedzi techników Zachodu, poświęcone zagadnieniom etycznym związanym z wykonywaniem zawodu inżyniera. Wykorzystano głównie źródła anglosaskie i niemieckie, najbardziej zresztą obfite. Wybrane publikacje podlegały więc trzem ograniczeniom: czasu, miejsca i środowiska, po czym to ostatnie było może najważniejsze. Jak dotychczas, technicy nawet nie usiłowali opracować jakiegoś uporządkowanego i konsekwentnego systemu etyki zowodowej, poprzestając zwykle na opisaniu poszczególnych zagadnień i konkretnych trudności, które napotkali przy swych zajęciach. Ich wypowiedzi mają raczej postać niezbyt precyzyjnie sformułowanych pytań niż głęboko przemyślanych wyjaśnień. I jeśli stosunkowo łatwo udaje się pogrupować różne poglądy, to przyczyną tego jest przede wszystkim podobieństwo warunków pracy oraz wspólność prądów umysłowych spotykanych w środowiskach technicznych. I może tylko na tle tych prądów należy badać etyczne poglądy inżynierów.

HUMANIZACJA ŚRODOWISKA TECHNICZNEGO

Rozwój etyki zawodowej zdaje się przebiegać w trzech etapach. Najpierw stosuje się ogólne zasady etyczne w konkretnych potrzebach i warunkach danego środowiska. Potem uwzględnia się spostrzeżenia, zwyczaje i zagadnienia typowe dla danego zawodu. W końcu zaś, w wyniku świadomej pracy uogólniającej, powstają systemy etyk poszczególnych zawodów. Technicy znajdują się obecnie na pograniczu drugiego etapu i wydaje się, że udział ich jest istotny. To wyjaśniałoby wyraźne obecnie zainteresowanie inżynierów etyką. Jest jednak i inne tłumaczenie. Otóż wśród techników występuje od kilkunastu mniej więcej lat przybierający stale na sile pewien kryzys dotychczasowej postawy życiowej, którego jedną z cech jest uznanie podrzędności wykształcenia zawodowego wobec problematyki ukształtowania osobowości. (U techników Stanów Zjednoczonych zjawiło się na przykład hasło „nie można być technikiem będąc półczłowiekiem"). To poszukiwanie „pełniejszego człowieczeństwa" utożsamia się powszechnie z dążeniami do humanizacji środowisk technicznych i na tym tle etyka zaciekawia inżynierów nie jako nauka teoretyczna (z jednym wyjątkiem, o którym później), ale jako czynnik praktycznego kształtowania pewnej postawy życiowej.

Te tendencje humanizujące występują wszędzie: w tematyce i formie wypowiedzi techników (wystarczy choćby przejrzeć bibliografię niniejszego opracowania), w rozmowach dyskusyjnych, w programach zjazdów; najłatwiej jednak może przedstawić je na tle reform i programów wyższych uczelni technicznych. I tak przeciętna politechnika amerykańska kładzie nacisk na przedmioty podstawowe i humanistyczne, ograniczając poważnie specjalistyczne. Program wydziału elektrotechnicznego takiej uczelni (w procentach ogółu czasu poświęconego na wykłady, ćwiczenia i laboratoria) przedstawia się następująco (26):

a — przedmioty elektrotechniczne zawodowe (maszyny elektryczne, sieci, oświetlenie,...)	19,8%
b — przedmioty humanistyczne (literatura, socjologia, filologia, ...)	17,4%
c — różne działy matematyki	16,8%
d — przedmioty ogólno-techniczne (mechanika, termodynamika, ...)	13,1%
e — nauki ścisłe (fizyka, chemia)	12,7%
f — podstawy teoretyczne elektrotechniki (elektrodynamika, stany nieustalone, ...)	12,2%
g — inne	8,0%

Jeśli jednak na przeciętnej politechnice przedmioty humanistyczne zajmują drugie miejsce i mają dość utylitarny charakter, to znacznie dalej poszła najbardziej może elitarna z wyższych uczelni technicznych Stanów Zjednoczonych — tzw. *Massachusetts Institute of Technology* — w ramach wielkiej reformy swoich programów, przeprowadzonej w 1955 r. (18). Przedmioty humanistyczne zajmują tam obecnie po 8 godzin tygodniowo przez 4 lata stanowiąc najpoważniejszą grupę wykładów. Obejmują one:

a — na pierwszym roku: podstawy filozofii lub historię kultury anglosaskiej,

b — na drugim roku: historię kultury antycznej lub zachodniej,

c — w obu ostatnich latach do wyboru dwa przedmioty z sześciu następujących: historia filozofii, teoria literatury, ekonomia, muzykologia (do tradycji MIT należy posiadanie własnej koncertującej orkiestry symfonicznej), historia polityczna oraz filologia jednego ze współczesnych języków.

Poza tym dość często urządza się specjalne cykle wykładów (jeden z nich np. był poświęcony integracji Europy Zachodniej) oraz dorywcze spotkania z wybitnymi postaciami środowisk kulturotwórczych. Dąży się do zwiększenia wpływu nieprzeciętnych indywidualności sądząc, że ich oddziaływanie jest największą korzyścią, jaką słuchacze mogą wynieść z uczelni. Między innymi zajęcia seminaryjne muszą być prowadzone przez profesorów i nie wolno ich zlecać pomocniczym pracownikom katedr (co jest utartym zwyczajem politechnik polskich).

Zmiany w programach uczelni są przede wszystkim wynikiem presji przemysłu, który (podobnie jak w Europie Zachodniej) przeciwstawia się coraz wyraźniej poglądom zalecającym specjalizację wykształcenia zawodowego (5, 7, 10, 16, 23, 29, 34, 35). Odgrywają tu rolę różne względy: wymaganie giętkości wykształcenia (najintensywniejszy okres pracy inżyniera przypada mniej więcej w 20 lat po ukończeniu studiów, kiedy to wiadomości ściśle zawodowe są już w znacznym stopniu nieaktualne); przestarzałość i nadmierny praktycyzm większości wykładów tkwiących często jeszcze w świecie pojęć rzemieślniczych a nie naukowych; doświadczenia ostatniej wojny, które wykazały powszechną niezdolność techników do samodzielnych prac badawczych (spowodowało to obsadzenie fizykami i matematykami kluczowych stanowisk w przemysłowych biurach rozwojowych); zjawienie się nowych dziedzin techniki wymagających bardziej teoretycznego przygotowania (automatyka, maszyny liczące, nukleonika, półprzewodniki)

itp. Obecną strukturę jakościową zawodu inżyniera-elektryka w Stanach Zjednoczonych szacuje się na przykład następująco (36):

a — inżynierowie-naukowcy (ok. 5%) — poszukujący nowych rozwiązań, zajmujący się naukowymi podstawami techniki;

b — inżynierowie twórczy (ok. 10%) — wprowadzający nowe rozwiązania, samodzielni technicznie, lecz nie naukowo;

c — inżynierowie funkcjonalni (ok. 50%) — stosujący metody nauczone, zdolni do pewnych wysiłków umysłowych;

d — inżynierowie technicy (ok. 25%) — zdolni do pracy zrutynizowanej, prostej;

e — inżynierowie zatrudnieni poza zawodem (ok. 10%) — na przykład pracujący w administracji itp.

Otóż zapotrzebowanie na dwie początkowe elitarne grupy już obecnie jest stosunkowo dwa razy większe od szacowanego stanu (to znaczy ocenia się, że powinny one stanowić około 1/3 ogółu inżynierów) — co jest jedną z przyczyn nacisku, żeby podnieść poziom wykształcenia techników.

Wielkie firmy przemysłowe od wielu lat wolą przeprowadzać ściśle zawodowe kształcenie techników własnymi siłami, na własnym sprzęcie oraz z uwzględnieniem własnych potrzeb i doświadczeń. Na przykład każdy nowy inżynier zatrudniony w *Bell Company* przechodzi dodatkowy trzyletni kurs (22). W pierwszym roku zatrudnienia połowę czasu zajmuje mu praktyczne zapoznanie się z kilkoma działami firmy (tzw. rotacja wewnątrzzakładowa), połowę zaś kursy uzupełniające z fizyki, matematyki oraz struktury przedsiębiorstwa i jego metod pracy (tzw. *Bell orientation*). W dwu następnych latach pracuje częściowo (2/3 czasu) w wybranym dziale, resztę godzin poświęcając na studia kilku przedmiotów zawodowych (zależnie od działu — na przykład technika radarowa, teoria modulacji, projektowanie aparatury elektroakustycznej, technika maszyn liczących itp.).

Aby postępowanie takie było ekonomiczne, konieczna jest duża stałość zatrudnienia. W tej sprawie interesujące dane przynosi opublikowana w 1957 r. ankieta (8) badająca anonimowo warunki pracy i poglądy kilkuset inżynierów amerykańskich. Cechą charakterystyczną okazuje się wielkie zaufanie techników do firmy, w której pracują. 97% spośród ankietowanych uważa, że ma w danej firmie całkowite możliwości rozwoju, 80% nie sądzi, żeby kiedykolwiek chciało zmienić pracę. Spośród inżynierów pracujących przeszło 20 lat, 60% nigdy nie zmieniało miejsca pracy, 25% zaś tylko raz. 99% nie sądzi, żeby w ich firmie zdarzały się niezasłużone awanse. 85% sądzi, że wybrało właściwy zawód. 90% awansowało w ciągu ostatnich 5 lat, w tym 1/3 więcej niż dwukrotnie. Płynność kadr technicznych jest mniejsza niż

1% rocznie. Są to stosunki niemal idealne i bez względu na wielkość wysiku niezbędnego do ich osiągnięcia opłacają się one obustronnie.

Chyba jeszcze dalej w kierunku humanizacji idą zalecenia Rady Narodowej Niemieckiej Republiki Federalnej (17). Powstała w 1958 r. i złożona z 39 osób (17 powołują władze centralne, 6 wchodzi z racji zajmowanych stanowisk, 16 zaś delegują specjalne instytucje naukowe, jak np. Towarzystwo im. Maxa Plancka lub zjazd rektorów wyższych uczelni). Rada ta układa ogólny plan rozwoju badań naukowych i ich organizacji oraz daje zlecenia (cieszące się wielkim autorytetem) zarówno dla władz centralnych, jak i lokalnych co do spraw nauki, wykształcenia i kultury. Pierwszym zagadnieniem rozważanym przez tę Radę były sprawy wyższych uczelni. Oprócz propozycji zmiany programów w sposób zbliżony do poglądów amerykańskich (m. in. wprowadzono zwyczaj krytycznego rozważania potrzeby każdej katedry zawodowego przedmiotu w chwili ustąpienia jej kierownika) zalecono łączenie uniwersytetów i politechnik, zwłaszcza gdy chodzi o nowo powstające uczelnie. W początkowym etapie należy dążyć do takiego doboru katedr i wydziałów, żeby znajdujące się w podobnym stopniu rozwoju uzupełniały się harmonijnie. Rada sądzi, że z nauk technicznych do takiego połączenia dojrzały: elektrotechnika i architektura. Celem tej reformy byłoby utworzenie nowego typu *studium generale* i zakończenie trwającego już kilkadziesiąt lat rozdziału techniki i nauki. Korzyści takiego połączenia będą dwustronne. Technicy zbliżą się do naukowych metod pracy i zapoznają z życiem istotnych ośrodków kulturalnych w jego formach wypracowanych doświadczeniem stuleci. Z drugiej strony umiejętności techniczne wykazują pewne możliwości kształcące zdolne uzupełnić i wzbogacić nauki humanistyczne i ścisłe. Do 1966 r. mają powstać trzy takie scalone uczelnie na terenie Niemieckiej Republiki Federalnej (pierwsza w Saarbrücken).

Przemysł zachodni potrzebuje więc nie tyle wąsko wyszkolonych specjalistów, ile ludzi wszechstronnie przygotowanych, zdolnych do pracy samodzielnej, odznaczających się sporym wykształceniem humanistycznym jak również, co podkreśla się jako niezwykle ważne, ludzi o pewnej postawie moralnej. Takiego właśnie ogólnego przygotowania wymaga się od wyższych uczelni technicznych, przy czym sądzi się powszechnie, że kanon wykształcenia technika powinien zawierać pewne przygotowanie etyczne, politechniki zaś muszą stać się miejscami kształtowania etyki zawodowej i wpajania jej w przyszłych techników. Zbliżone są poglądy samych inżynierów. We wzmiankowanej ankiecie 80%

głosów stwierdziło, że wykształcenie zdobywane obecnie na wyższych uczelniach technicznych jest niewystarczające i zbyt specjalistyczne. Zarzuca się zwłaszcza braki o charakterze humanistycznym.

OCENA WARTOŚCIUJĄCA TECHNIKI

Etyka jest rozumiana jako istotny i pogłębiający składnik humanizacji zawodu technika i choć zdarzają się wypowiedzi (33) twierdzące, że najważniejsze jest wprowadzenie pewnych ceremonialnych uroczystości (np. ślubowań) dla podkreślenia wagi tych zagadnień, to większość publikacji świadczy raczej o chęci głębszego zastanowienia się nad własną pracą, chciano by znać wartość swego zawodu, szuka się jakiejś oceny wartościującej, jakiejś etycznej teorii techniki, której zasadnicze tezy są dziś już dość jasne i powszechnie przyjęte (3, 4, 6, 11, 21, 25, 27, 33).

Najłatwiej dostrzegalną cechą większości publikacji jest nawiązywanie do treści religijnych. Robi to wrażenie nieustannych, choć zwykle dość powierzchownych, prób pewnej sakralizacji zawodu i chyba trudne byłoby rozstrzygnięcie, czy wysiłki jakiegoś powiązania techniki z wartościami religijnymi są przejawem chwilowej mody, pozostałością dawnych zapatrywań czy też znamieniem nowych, kształtujących się dopiero poglądów przyszłości. W każdym razie usiłowania te są powszechne i niemal natrętne; wydają się one świadczyć o jakiejś istotnej potrzebie techników. Podkreśla się, że działalność techniczna jest nakazem Stwórcy (1. Gen. 1. 27; 2, 15). Obowiązkiem człowieka jest korzystając z przewagi swego umysłu odkrywać prawa przyrody i podporządkowywać sobie siły materii. Czy sukcesy techniki nie są swego rodzaju umysłowym, duchowym podbojem materii? Inżynier i chrześcijanin to nie są przeciwieństwa, między zaś techniką a wiarą możliwa jest harmonia. Technikę bowiem należy rozumieć jako szczytową chyba obecnie formę współudziału w stworzeniu, współpracy z Bogiem, choć istota tego współudziału i sposoby współpracy są dla inżynierów niezbyt zrozumiałe. Technika towarzyszy człowiekowi od początku jego dziejów, zjawia się przed nauką, wyprzedza organizację społeczną. Znał ją już człowiek pierwotny. Technika jest czymś nieodłącznym od rozumnej natury ludzkiej. Czyżby była tylko wyrazem potrzeb zewnętrznych? Chyba nie. Należałoby więc znaleźć powiązania techniki z naturą ludzką, jej miejsce w jakiejś filozoficznej teorii człowieka. I choć zadanie takie wyraźnie przekracza możliwości i przygotowanie inżynierów, niektóre wypowiedzi usiłują uzyskać choćby jakąś namiastkę jego rozwiązania.

Drugą tezą byłoby stwierdzenie społecznej służebności techniki. Jej rolą jest uwalnianie człowieka z więzów przyrody. Technika zjawia się w chwili zetknięcia ludzi ze światem zewnętrznym jako narzędzie ich walki z ograniczeniami natury. Ta rola społeczna i służebna ma różne aspekty. Niektórzy zwracają uwagę, że dopiero technika wyzwoliła ludzi od konieczności uważania swych sił fizycznych za główne źródło energii (obecnie na 1 mieszkańca Ziemi przypada 80 „niewolników" w postaci maszyn roboczych, silników itp., jeśli uwzględnić moce tych urządzeń). Inni podkreślają rolę technicznej produkcji masowej przy podnoszeniu ogólnego dobrobytu i rozpowszechnianiu kultury. Przecież pierwszym produktem masowym nowoczesnej techniki była książka (w końcu XV w. suma egzemplarzy drukowanych przeciętnie w ciągu roku wynosiła około 300 000, co odpowiada około 50% całości rękopiśmiennych książek średniowiecza). W końcu wspomina się też o społecznej roli techniki ze względu na zespołowość pracy technicznej, na więź społeczną, którą wytwarza dzięki swym wynikom, czego przejawem jest między innymi obecna jednolitość cywilizacyjna i gospodarcza świata. Ten aspekt techniki stał się głównym chyba źródłem swoistej dumy inżyniera. Wystarczy tu przytoczyć pierwsze zdania kodeksu etyki technika amerykańskiego: „Inżynier jest dumny ze swego zawodu, dumny ze swych kwalifikacji, dumny z tego, czego może dokonać. Ujarzmia on siły natury i każe im pracować dla poprawy doli człowieka. Jest dumny, gdyż potrafi wytwarzać rzeczy i zjawiska zdumiewające innych ludzi. Przede wszystkim jednak jest dumny z czego innego, niepomiernie ważniejszego. Jest dumny, gdyż pomaga ludziom, dumny z tych dobrych rzeczy, które czyni na świecie, dumny, gdyż głównym celem jego zawodu jest nie praca najemna, lecz służba społeczeństwu". Ta duma zawodowa techników jest zjawiskiem powszechnym. W chórze ich wypowiedzi, gdy mówią o swej pracy, trudno trafić na głos pokory. I dlatego niełatwo porozumieć się z nimi tym, którzy pragną ich pouczać lub moralizować, zwłaszcza jeśli robią to w nieco mentorski sposób.

Tworzywem techniki jest świat materii, dzieło Stwórcy, „które jest dobre". Ta pochwała jest niezwykle bliska poglądom techników i doskonale obrazuje ich reakcje na zarzut „demonizmu techniki". Sądzą oni, że technika nie jest ani szczęściem, ani nieszczęściem rodzaju ludzkiego, ani bóstwem, ani demonem; jest szansą, możliwością, a jak wykorzystują ją ludzie, to już tylko ich sprawa. Niewątpliwie obecne i przewidywane możliwości techniki są tak ogromne, że mogą wywołać pewne oszołomienie i przerażenie, im potężniejsze bowiem są środki, tym groźniejsze bywa ich niewłaściwe użycie, ale obciążanie techniki jakąkolwiek winą jest próbą

ucieczki, chęcią przerzucenia odpowiedzialności. Odpowiedzialny chyba może być tylko człowiek. Jak mówi jeden z techników (27), „demonizm techniki nie jest demonizmem środków, ale demonizmem serc ludzkich źle używających danych im możliwości". Natomiast wszyscy są zgodni, że powinna istnieć jakaś współmierność między osiągnięciami techniki a wartością ludzi, którzy się nią posługują. Walka z siłami materii stanowi bowiem tło dla walki człowieka z sobą samym. Czy więc na technikę i etykę nie należałoby patrzeć jako na dwie uzupełniające się metody? Jedna byłaby środkiem opanowania „natury zranionej" na zewnątrz człowieka, druga — w nim samym.

Czwartym zagadnieniem byłaby sprawa umiejscowienia techniki w hierarchii wartości. Technika nie jest wartością sama dla siebie, lecz tylko niskim prawdopodobnie hierarchicznie środkiem do osiągania wartości wyższych. Praca technika nie może być sensem jego życia. Oznacza to, że kultura zachodnia powinna wykazywać pewien dystans względem techniki, powinna ujmować technikę jako coś raczej marginesowego. Jest to tym trudniejsze, że technika stanowi istotny składnik kultury zachodniej. Niektórzy autorzy twierdzą nawet, że jest jedynym charakterystycznym wytworem tej kultury. Dlatego też technika jest podwójnie bliska i droga technikom Zachodu. Oczywiście takiego dystansu nie należy uważać za coś równoznacznego z obojętnością. Technik powinien być całkowicie zaangażowany w wykonywanie swego zawodu, byleby nie było to zaangażowanie jedyne i wyłączne. Grozi tu zresztą nie jedno, lecz dwa niebezpieczeństwa. Można się spotkać ze zdaniem, że z punktu widzenia psychiki ludzkiej w technice występują przede wszystkim dwa składniki: chęć tworzenia i chęć władzy. Nadmierna przewaga pierwszego z nich prowadzi do idealizacji techniki, jej ubóstwienia; twórczość staje się wówczas niesłużebna. Sprawa jest dlatego skomplikowana, że technice trzeba przyznać pewną autonomię. Nadmierny utylitaryzm okazuje się bowiem równie szkodliwy, hamuje rozwój i powoduje obumieranie techniki. Często spotyka się opinię, że winę ponosi tu zbyt pragmatyczne ujęcie służebności, że właściwiej byłoby uwzględniać rolę społeczną poznawania rzeczywistości. To jednak wydaje się dotyczyć raczej nauki. Widać więc, że poglądy dalekie są tu od jasności i precyzji.

Podobnie i drugie niebezpieczeństwo — technika w służbie władzy jest związane w pewnym nieporozumieniem. Technika jest w zasadzie zbiorem pewnych umiejętności i jeśli mówi się o technice przestępstwa, technice propagandy lub technice uzyskiwania zeznań, to na ogół następuje tu — najczęściej nieświadomie — utożsamienie z jakąś (zwykle moralnie potępianą) postawą, gdy

zainteresowanie ogranicza się do skutków działania pomijając wartość etyczną użytych środków.

Przyszła ocena wartościująca techniki musi uwzględniać również pewne zjawiska ujemne, które powinny znaleźć wytłumaczenie, jeśli nawet są chwilowe. Wykonywany zawód ma jakiś wpływ na postawę i psychikę technika i ten wpływ nie zawsze wydaje się pożyteczny. Najczęściej można spotkać następujące zarzuty:

a — Zanik przekonania o wartości osobowości. W niektórych planach technicznych niebezpiecznych w realizacji i o wielkim zasięgu można na przykład spotkać wliczanie w koszty ludzkich strat oszacowanych statystycznie i ocenionych w walucie danego kraju, zwykle na podstawie wydatków związanych z wykształceniem pracownika. To ilościowe, nie zaś jakościowe widzenie ludzi jest prawdopodobnie wynikiem masowości technicznych procesów wytwórczych. Taką degradację jednostki odczuwa się jako coś niewłaściwego i nieuniknionego. Ona właśnie powoduje wielkie znaczenie przypisywane uznaniu w pracy, które w wypowiedziach techników zajmuje pierwsze miejsce w wymaganiach stawianych miejscu pracy (przed wysokością zarobku, możliwością awansu itp.) (8).

b — Psychiczna chwiejność techników, których na ogół charakteryzuje poszukiwanie opieki i autorytetów, nieodporność wobec kolektywu oraz chęć podporządkowania się. Dzięki temu może kierownictwo i władzę w technice przejmują w coraz większym stopniu czynniki anonimowe (a więc i amoralne). Techników często też cechuje pewna arefleksyjność.

c — Utrata widzenia sensu pracy. Przypisuje się to zwykle nadmiernej specjalizacji. Znika wówczas zrozumienie całości, pozostaje zaś monotonia. Jak każde działanie, technika zawiera jakiś element wysiłku, wyraża jakoś tezę o pracy „w pocie czoła". Niekoniecznie w sensie fizycznym. Pracę inżynierów cechuje niejednokrotnie raczej nuda i rutyna, zwłaszcza gdy chodzi o powtarzalne konstrukcje i projekty.

d — Pewna areligijność techniki, która odznacza się w ogóle znaczną obcością względem innych sfer życia i poznania. Ta obcość jest zresztą obustronna. Techniki nie potrafiono dotychczas zmieścić w strukturze kultury zachodniej, w światopoglądzie humanistycznym. Cały ten wielki zespół zagadnień był wytrwale pomijany — wypadł jakoś z porządku świata myśli. Techniki nie uda się wyeliminować, wykreślić z historii, a twierdzenia o jej szkodliwości lub demonizmie, próby zwalczania „w imię humanizmu" nie były chyba ani słuszne, ani rozsądne. Najprawdopodobniej nastąpiło jakieś rozdarcie jednolitości poglądów ludzkich i to chyba nie wyłącznie z winy techniki.

PROBLEMATYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI

Ostatnim wielkim zespołem zagadnień etycznych roznamiętniającym techników jest problematyka ich odpowiedzialności, którą najwłaściwiej będzie ująć na tle roli i pozycji techniki w świecie współczesnym. Triumfy materialne techniki są wielkie. Dopiero jej osiągnięcia produkcyjne, komunikacyjne i organizacyjne umożliwiły powstanie nowoczesnych państw i społeczeństw. Jej częściowo zawdzięcza się przedłużenie czasu przeciętnego życia ludzkiego, ona spowodowała, że olbrzymi wzrost ludności świata w ciągu ostatnich 200 lat można było jako tako opanować gospodarczo, ona przesunęła punkt ciężkości z pracy fizycznej na umysłową, umożliwiła skrócenie czasu pracy, wprowadzenie świadczeń socjalnych, jej zawdzięcza się zjawienie się środków kultury masowej — książek, pism, radia, filmu i telewizji. Długo można by ciągnąć to wyliczenie ilustrując je tablicami lub wykresami, na których często można spotkać wzrost stukrotny lub nawet znacznie większy. Są to rzeczy raczej znane (mniej może uświadamiamy sobie kluczową rolę techniki w rozwoju krajów zacofanych, ale i ona należy do tego samego kręgu zagadnień). Natomiast niewiele wie się o pewnych zmianach zachodzących w strukturze przemysłu. Przede wszystkim stale zmniejsza się udział stosunkowy pracowników nie mających pełnych kwalifikacji technicznych. I tak w przemyśle amerykańskim 1 inżynier przypadał w 1900 r. na 250 zatrudnionych, obecnie zaś na 40 zatrudnionych. W działach rozwojowych (elektronika, automatyka itd.) ułamek ten jest jeszcze większy — 1 inżynier na 10 zatrudnionych. Ponadto liczby obecne ocenia się jako czterokrotnie za niskie w stosunku do potrzeb. Dziedziny przodujące potrzebują więc 1 inżyniera na 2—3 zatrudnionych. Jeśli uwzględnić ponadto fizyków, chemików, matematyków itp., okaże się, że przemysł potrzebuje obecnie, w niektórych przynajmniej działach, około 50% pracowników z wyższym wykształceniem. Proces ten wykazuje dalsze skłonności rozwojowe, co niektórych techników prowadzi do wniosków dość paradoksalnie brzmiących: o przemijalności i zbędności klasy robotniczej. Natrafia się tu jednak na pewną trudność, popularnie zwaną „barierą inteligencji"; okazuje się bowiem, że tylko stosunkowo niezbyt liczne jednostki potrafią sobie przyswoić wiedzę niezbędną do wykonywania zawodu inżyniera i że przemysł amerykański jest bliski wyczerpania swoich rezerw intelektualnych. Ratunku oczekuje się od automatyzacji, która jednak wymaga wielkiego nakładu prac teoretycznych, konstrukcyjnych i obliczeniowych o bardzo wysokim poziomie, zwiększa się więc znowu potrzeba posiadania pracowników wysokokwalifikowanych. Drugim zjawiskiem jest coraz bardziej

wyraźna dominacja w technice nie techników, lecz przedstawicieli nauk ścisłych. Postęp techniczny zależy obecnie od fizyków, chemików i matematyków. Jedna z pesymistycznych wypowiedzi (15) głosi nawet, że technikom pozostaje już tylko radość ze zrozumienia tego, co wymyślą inni, mądrzejsi. Radość tworzenia nowych wielkich koncepcji jest im już niedostępna (23, 29, 31).

Reasumując, technicy widzą siebie jako szarą, rosnącą liczbowo armię pracy, o dominującej roli w realizowaniu wszystkich prawie wielkich zmian zachodzących w świecie, ale nie stanowiącą bynajmniej awangardy tego świata, nie warunkującą jego postępu, lecz tylko urzeczywistniającą go pod cudzym kierunkiem i w myśl cudzych koncepcji. Za co więc technicy czują się odpowiedzialni (9, 11, 20, 28, 30, 32, 33, 37, 38)?

Najbardziej doniosła wydaje się odpowiedzialność za rzeczowe skutki techniki, za przekształcanie środowiska biologicznego, w którym żyje człowiek. Obecnie sądzi się coraz powszechniej, że oprócz ograniczeń naturalnych (wynikających z właściwości materii, praw przyrody itp.) oraz gospodarczych niezbędne są ograniczenia innego jeszcze rodzaju — uwzględniające potrzeby ogółu. Czy technika może swobodnie posługiwać się dobrami powszechnymi? Jak dalece wolno jej zużytkowywać powietrze, wodę i ziemię? W jakim stopniu pozwala się jej zakłócać spokój, zabierać czas, zanieczyszczać lub zatruwać otoczenie oraz wyczerpywać psychiczne i fizyczne siły człowieka? Rozpoczęto już (zwłaszcza w Szwajcarii i w Niemczech Zachodnich) wprowadzanie odpowiednich uzupełnień do prawodawstwa. Niemniej jednak rewizja uprawnień przemysłowych jest nie tyle sprawą przepisów administracyjnych, ile odpowiedzialności i etyki inżynierów. Realizacja tych ograniczeń nie wydaje się łatwa. Na przykład przy rozważaniu produkcji należałoby z tego punktu widzenia jakoś uzgodnić trzy następujące stanowiska:

a — Czy produkować to, co znajdzie zbyt?

b — Czy produkować to, czego wymaga dobro i bezpieczeństwo państwa?

c — Czy produkować to, co potrzebne jest ludziom?

Można by sądzić, że należy wybrać ostatnie rozwiązanie, ale kto rozstrzygnie, co jest potrzebne, jaka jest hierarchia potrzeb, jakie jej kryteria. Przecież zbyt też zwykle świadczy o tym, że coś jest potrzebne.

Technika nie tylko zmienia biosferę, lecz tworzy też nowy klimat socjalny. Powstający świat masowej i ujednoliconej produkcji i kultury wymaga jakiejś adaptacji człowieka. Technika zbliża rasy i narody (wystarczy wspomnieć jej rolę w integracji Europy Zachodniej), stwarza nowe typy reakcji ludzkich, zmienia światopo-

glądy. Człowiek znajduje się w polu działania techniki, do którego dostosowuje się mniej lub więcej udolnie, a właśnie inżynierowie są odpowiedzialni za ukształtowanie tego pola sił. Zjawiają się wątpliwości, czy to dopasowanie ludzi jest dla nich nieszkodliwe. Technikę charakteryzuje pewna brutalność, „chce za dużo, dąży zbyt szybko, działa zbyt silnie". Tak więc inżynierowie czują się częściowo odpowiedzialni za ustalanie w konkretnych przypadkach granicy, poza którą ma się do czynienia z wypaczeniami techniki. Należy jednak zaznaczyć, że tę składową część swej odpowiedzialności technicy skłonni są traktować dość ulgowo. Można nawet spotkać się z opinią, że technik jest odpowiedzialny wyłącznie za jakość swej pracy, nie zaś za jej skutki.

Najwięcej miejsca w wypowiedziach techników zajmuje sprawa ich odpowiedzialności za stosunki panujące w miejscu pracy. Znajdujemy się tu już na pograniczu etyki i tzw. techniki stosunków międzyludzkich (*human relations*) szczególnie rozwijanej w Stanach Zjednoczonych. Cechą współczesnej techniki jest coraz ściślejsze współdziałanie rosnącej liczby ludzi. Urzeczywistnienie pomysłów indywidualnych wymaga pracy wielkich niekiedy zespołów. Jak nimi kierować? Jakie zasady są niezbędne dla uzgodnienia ich wysiłków? Jakie normy konieczne dla sharmonizowania ich postaw? Wierzy się w skuteczność organizacyjnych zmian struktury zakładu pracy, w celowość małych, swobodnie tworzących się zespołów, im liczniejszy bowiem i bardziej formalnie zorganizowany jest zespół, tym szkodliwsza może być rola nieodpowiednich jednostek. Ale sytuacje bezkonfliktowe w ludzkich zespołach są rzadkie, stąd wielka praktyczna rola zagadnień etycznych. Jest to pogląd często spotykany w publikacjach amerykańskich: etyka opłaca się, etyka podnosi produkcję (*good ethics are good business*). Temu też zawdzięcza się istnienie wielu komisji do spraw etyki (*ethics committee*) przy rozmaitych stowarzyszeniach amerykańskich. Wypowiedzi europejskie zwracają uwagę na jakąś niewłaściwość tego stanowiska. Etyka w służbie wydajności produkcji wydaje się być odwróceniem naturalnego porządku rzeczy, zagubieniem człowieka, który przecież nie jest wyłącznie dla produkcji. Podobną rozbieżność poglądów spotyka się w sprawach automatyzacji, która ma odciążyć ludzi od jakichkolwiek wysiłków i zapewnić błogi czas próżnowania. I tu odzywają się głosy, że takie traktowanie pracy jako zła koniecznego nie jest chyba właściwe, że istnieją przecież jej cechy dodatnie, może liczniejsze i ważniejsze od ujemnych.

W końcu istnieje odpowiedzialność za samą pracę technika; cechy jej przebiegu i jej wyniku. Jakość, taniość i wydajność produkcji przemysłowej są pewnym zobowiązaniem społecznym. I tu

nastąpiło pewne zaskoczenie. Zagadnienie oceny jakościowej wyników pracy inżyniera jest niejednokrotnie tak ważne dla przemysłu, że jego badania często stanowią obszerny dział odpowiedniej nauki technicznej. Prawdopodobnie sprawy te najlepiej są zbadane w technice regulacji. Trzeba tam było umożliwić porównywanie wartości różnych i nieco odmiennie działających układów zautomatyzowanych, trzeba było znaleźć jakieś kryteria dobroci ich pracy. Były to problemy badane wielokrotnie, uporczywie i z dużym nakładem sił, wyniki zaś otrzymywano niezbyt zgodne i nie bardzo ogólne. Obecnie sądzi się, że uporządkowanie całej tej dziedziny należy oprzeć na pewnych analogiach formalnych do etyki, tzn., że niektóre działy etyki, rozpatrywane formalnie, metodologicznie, jako nauki abstrakcyjne mają budowę identyczną lub co najmniej bardzo zbliżoną do wspomnianych uprzednio czysto technicznych zagadnień. Podobny przypadek zdarzył się już technikom przed 30 mniej więcej laty, gdy jeden z działów logiki okazał się przydatny przy projektowaniu układów przekaźnikowych. Tak więc etyka stała się interesująca dla inżynierów nie tylko ze względu na swą treść, ale i dzięki swej metodzie.

Karol Wajs

LITERATURA

1 P. L. Alger, *The unfinished business of engineering ethics*, „Electrical Engineering" 1955, nr 2.

2 P. L. Alger, *The growing importance of ethics to engineers*, „Electrical Engineering" 1958, nr 1.

3 W. R. Batorffy, *Ethik und Praxis der Ingenieurarbeit in Übersee*, Düsseldorf 1959, VDI-Verlag.

4 A. Berystresser, *Aufgaben der Technik in der Kultursituation der Gegenwart*, Düsseldorf 1959, VDI-Verlag.

5 G. S. Brown, *Educating electrical engineers to exploit science*, „Electrical Engineering" 1955, nr 2.

6 A. J. Büchi, *Einfluss der Technik auf das Zusammenleben der Völker*, „VDI-Zeitschrift" 1950, nr 2.

7 *Career satisfaction of professional engineers in industry*, Praca zbiorowa, Princeton (NJ) 1957, Opinion Research Corp.

8 I. F. Calvert, *Impact of new engineering concepts on engineering education*, „Electrical Engineering" 1957, nr 12.

9 C. T. Chave, *An ethical problem in procurement*, „Electrical Engineering" 1956, nr 5.

10 W. J. Creamer, *Engineering education — yesterday, today, tomorrow*, „Electrical Engineering" 1958, nr 8.

11 *Ethics for engineers*, Washington 1957, National Society of Professional Engineers.

12 E. Fleishman, *Professionalism and the individual engineer*, „Electrical Engineering" 1960, nr 2.
13 C. J. Freund, *Ethics and novice engineers*, „Electrical Engineering" 1955, nr 2.
14 L. L. Fuller, *The philosophy of codes of professional ethics*, „Electrical Engineering" 1955, nr 10.
15 M. R. Gibrat, *La joie de comprendre*, „Bulletin Soc. Franç. Electr.," 1956, nr 3.
16 H. Goeschel, *Entspricht die heutige Ingenieurausbildung den Erfordernissen der Praxis?*, ETZ-A 1955, nr 1.
17 F. W. Gundlach, *Empfehlungen des Wissenschaftsrats für die Ingenieurwissenschaften*, „VDI-Zeitschrift" 1961, nr 26.
18 H. A. Haus, *Studienreform in der elektrotechnischen Abteilung des Massachusetts Institute of Technology*, „Elektr. und Masch-Bau" 1961, nr 1.
19 P. S. Heath, *The value and the danger of ethical codes*, „Electrical Engineering" 1957, nr 8.
20 E. Hiller, *Der Anteil des Ingenieurs in der Humanisierung des Betriebes*, Essen 1960.
21 M. D. Hooven, *Beyond engineering*, „Electrical Engineering" 1956, nr 2.
22 S. B. Ingram, *The graduate engineer, his training in industry*, „Electrical Engineering" 1956, nr 2.
23 S. B. Ingram, *An electrical engineers world*, „Electrical Engineering" 1958, nr 10.
24 L. A. Kilgore, *Motivation and human factors in engineering leadership*, „Electrical Engineering" 1958, nr 11.
25 L. A. Kilgore, V. B. Baker, *Human factor in engineering*, „Electrical Engineering" 1958, nr 7.
26 R. G. Kloeffler, *100 curricula in electrical engineering*, „Electrical Engineering" 1952, nr 7.
27 O. Kraemer, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter*, „VDI-Zeitschrift" 1951, nr 21, 23/24.
28 C. H. Linder, *New perspectives of professional responsibility*, „Electrical Engineering" 1959, nr 4.
29 K. B. MacEachron, *Tomorrow engineer in preparation*, „Electrical Engineering" 1952, nr 7.
30 F. D. MacMillan, *Some neglected obligations*, „Electrical Engineering" 1952, nr 3.
31 A. C. Montheith, *The engineer — his growth*, „Electrical Engineering" 1953, nr 3.
32 W. C. Mullendore, *The social responsibilities of the engineer*, „Electrical Engineering" 1949, nr 10.
33 E. K. Nicholson, J. Gommell, *Ethics and the technical societies*, „Electrical Engineering" 1962, nr 4.
34 G. Oberdorfer, *Vorschläge zu einer Reform des Elektrostudiums*, „Elektr. und Masch-Bau" 1956, nr 22.
35 H. F. Schwenkhausen, *Ingenieurausbildung und Ingenieurfortbildung*, ETZ 1950, nr 1.
36 R. J. Ungradt, *The engineering college and the technical institute of tomorrow*, „Electrical Engineering" 1960, nr 9.
37 A. Zeddies, *Verantwortung als Wesenzug des Menschen*, „VDI-Zeitschrift" 1950, nr 24.
38 W. Zeller, *Die soziale Verpflichtung des Ingenieurs*, „VDI-Zeitschrift" 1950, nr 22.

UZUPEŁNIENIE I

Credo inżyniera

zalecone 12. 5. 1950 r. dla techników niemieckich przez *Verein Deutscher Ingenieure:*

1 — Inżynier wykonuje swój zawód w głębokim szacunku wobec wartości nie objętych wiedzą i poznaniem i w pokorze wobec Wszechmocy kierującej jego ziemskim bytowaniem.

2 — Inżynier wykonuje swoją pracę zawodową w służbie ludzkości zachowując te same zasady: uczciwości, sprawiedliwości i bezstronności, które obowiązują wszystkich ludzi.

3 — Inżynier pracuje szanując godność życia ludzkiego i służąc swemu bliźniemu bez względu na jego pochodzenie, stanowisko i światopogląd.

4 — Inżynier nie podporządkowuje się tym, którzy lekceważą prawa człowieka i nadużywają możliwości techniki; działa on w ramach ludzkich obyczajów i kultury.

5 — Inżynier dąży nieustannie we współpracy ze swymi kolegami do intelektualnie rozumianego rozwoju techniki, szanuje ich pracę podobnie jak oczekuje sprawiedliwej oceny własnych osiągnięć.

6 — Inżynier więcej ceni godność swego zawodu niż korzyści materialne. Stara się on, żeby jego zawód znalazł we wszystkich warstwach społeczeństwa to uznanie i szacunek, na które zasługuje.

UZUPEŁNIENIE II

Credo inżyniera

zalecone przez techników amerykańskich w czerwcu 1954 r. przez *National Society of Professional Engineers:*

Jako inżynier poświęcę moją zawodową wiedzę i umiejętności dla poprawy warunków życia ludzkiego.

Ślubuję:

1 — Pracować z pełnym nakładem swych sił.

2 — Brać udział tylko w uczciwych przedsięwzięciach.

3 — Żyć i działać zgodnie z obowiązkami człowieka i najwyższymi ideałami zawodu.

4 — Więcej cenić obowiązek niż zarobek, uczciwość i reputację zawodową niż osobiste korzyści a dobro społeczeństwa niż jakiekolwiek inne względy.

Ślubuję to w pokorze i świadomy potrzeby opieki Opatrzności.

JERZY ZAWIEYSKI

ROMANS Z OJCZYZNĄ

I

Zbudził się już wcześniej, nim z wieży katedry auxerskiej rozległ się pięciokrotny dźwięk. Turkot kół na moście i głosy ludzkie zapowiadały dzień, późny, listopadowy, z wiatrami i deszczem. Przedwczoraj pisał do domu (gdzież ta Rudka w Galicji?) że wiatry tu jak diabły, zwłaszcza koło jego domu, który stoi nad rzeką; wiatry wirują, jak w opętaniu i długo huczą w głowie, nawet gdy się już później jest w ciepłym schronieniu, przy zapalonym kominku.

Poprawił poduszkę pod głową i ułożył się tak, aby nie słyszeć pogwizdu, który szedł od nieszczelnych okien i drzwi. Czuł się lepiej, niż wczoraj, język nie był tak suchy, bo widocznie pijawki pomogły. Tylko ucisk w piersi pozostał.

— Nabawił mnie Kamil defektu, którego nie miałem, drżenia w sercu — i rozwinęły się od żalu początki anewryzmatu.

Czuje w ciemnościach, jak drżenie od serca przechodzi poprzez ręce do palców. Ale nie przeszkadza to na szczęście w pisaniu. Pełno tego pisania, cała stancja jest nim zawalona, bo i stoły, okna, klawikord, kominek, fotele, a także część podłogi. Myszy chrobocżą wśród papierów, jak zwykle, uwijają się zwinnie, niektóre małe, niektóre leniwe i duże. Bał się ich w Bojańcu, jako dziecko, bał się ich także później, zwłaszcza — pamięta to dobrze — na Karmelickiej... na Karmelickiej w celi — Czy zawsze, każda rzecz, nawet myszy, nie przestaną przypominać?

— Czego Maurycy? — zapytywał z niepokojem już bardzo chory wtedy Kamil. Wtedy, rok temu (nie rok, lecz piętnaście miesięcy) w Huyères. — Czego, Maurycy?

— Tej hańby!

Miał często w ustach to słowo. Po latach straciło już smak, już nie oblewało rumieńcem, nie ściągało głowy w dół, nie przyciszało głosu.

— Ta hańba, Maurice — szeptał Kamil. — Wyrąbałem ją z ciebie i ze mnie... szablą... na wszystkich polach w Insurekcji. Tyle, że zdobyłem rangę majora, krzyże — ale nie dało się jej...

Postanowili nie rozstawać się i obliczali kapitały, na jak długo im starczą? Mieli 25 franków, więc Maurycy musiał wyjechać, aby uzbierać ile się tylko da na wspólne życie. Wyjechał i utknął, najpierw w Paryżu, później w tym obrzydliwym Auxerre, gdzie wiatry, wiatry i deszcze, i gdzie doszła wiadomość, że już po wszystkim z Kamilem.

— Ale i ja tam rąbałem, Kamilu, rąbałem słowem, bo przychodzili nie aby radzić, co dalej? Co z Hotelem Lambert, co z Lelewelem? Przychodzili, aby pomiędzy interes publiczny przesączyć mimochodem napomknienie o memoriale karmelickim, albo przypomnieć pracę w cenzurze. Widzę ich zaciekłe wejrzenia, wymieniane pomiędzy sobą.

— Znowu gada, znowu zapala, znowu jest nieodparty, proroczy, genialny. Jak go zgasić, aby już było po nim? — No i wtedy...

Nawet na sekcji Towarzystwa Naukowego, nawet i tam musiało to wyjść. A po zebraniach, kiedy zostawałem sam, aby nie wychodzić razem, bo z kim? i dokąd? więc kiedy zostawałem sam, zbierałem ich gryzmoły, kreślone na kartkach papieru. Potwarze i oszczerstwa, brudne inwektywy, oto stały plon koryfeuszy polskich tułaczów. Pokazywałem ci też kartkę Juliusza, członka naszej sekcji. Nic byś nie uczytał z jego twarzy, zawsze obojętnej, bladej, kobieco-sprytnej. Na kartce napisał: „A może dramat o Robespierze? O polskim Robespierze, który ongiś wzgardzoną koronę kładzie na głowę króla. Pyszny, namiętny, zbrukany hańbą... polski, tułaczy Robespierze!" — Deklamowaliśmy, widzisz Lambra, a teraz Lambro...

— Nie. Wyjeżdżam na stałe. Powietrze tutejsze szkodzi mi na piersi. Na razie do Szwajcarii. Więc nie będę na tej sesji. I w ogóle nie obchodzi mnie polityka. Ani Emigracja. Wydałem dwa tomy poezji, będę pisał dalej. Czytał pan? Poezja jest sztuką wysoką. Trzeba mi spokoju.

A później, już gdy odchodził, powiedział, jakby coś sobie z trudem przypomniał:

— Pierwszy tom Historii Powstania przejrzałem. Współczuję panu. Urabia pan sobie wrogów. Ale rzecz pisana z imaginacją. Namiętna, czy jednak prawdziwa? — Nie czekając odpowiedzi odszedł — malutki, na wysokich obcasach, starannie ubrany, pachnący.

Czy jednak prawdziwa? — Otóż to! I napewno taki Ludwik Kos wysnuł z opinii Juliusza i z opinii większości tułactwa swoją krytykę, kiedy pisał o Historii Powstania, pouczając tułaczy, że

„wszystko to jest jak baśń, wszelako bez uroku baśni. My, co wyrąbywaliśmy monumentum historii, nie możemy w niczym doszukać się prawdziwości jej marszu. Którędy i jak prowadzi nas bajarz nieobeschłej od krwi historii? Powiemy krótko: manowcami pychy i nienawiści, jakobińskim bezdrożem a także zaułkami ślepoty politycznej, nieczułej na sumienie narodowe. W drugim tomie tej baśniowej Historii występują postaci, które niby znamy, statyści, bohaterowie, ale poznajemy ich zaledwie z nazwisk, bo to, co o nich autor pisze jest niczym więcej, jak bajaniem opowiadacza. Zaś opowiadacz ma duszę nikczemną..."

Maurycy poderwał się na łóżku, jakby miał rozprawić się natychmiast z wrogiem ukrytym pod nazwiskiem: Ludwik Kos. — Zakaszlał się, przyciskając ręce do piersi. A później nasłuchiwał z uwagą i ciekawością, spoglądając w pół uchylone drzwi prowadzące do drugiej izby. Gość, który tam spał, oddychał równo, miał zapewne zdrowe serce i płuca. Przyjechał wieczorem, już po spożyciu posiłku przez Maurycego, toteż wiele było zachodu, aby Madame Laclenche zechciała na nowo nakryć do stołu, a zwłaszcza, aby zechciała podać wina. Gość przyjechał w misji do Maurycego od historyka, Monsieur Michelet, z którym spotykali się na sesjach Towarzystwa Naukowego, a także w domu uczonego Francuza. Zbierała się tam młódź naukowa, która chętnie, nie tylko chętnie, wręcz z przejęciem i admiracją słuchała płomiennych mów Maurycego.

— Mam bliskich przyjaciół, papo — pisał do ojca — i to wśród Francuzów, tak wybitnych uczonych, jak znany tutaj historyk Michelet. Jest to młody, bystrego umysłu człowiek, kochający nasz kraj, znający naszą historię. Z nim i jego towarzyszem zbieramy się często, albo w jakiejś café, w oddzielnym gabinecie, albo w domu prywatnym. A także na wykładach w Collège de France, niekiedy w Uniwersytecie La Sorbonne, w ogóle wszędzie, gdzie żywa myśl powstaje i dróg sobie szuka. Otóż wiedz, papo, że wasz Maurice na rękach nieomal bywa noszony, słuchany chciwie, nieraz ze łzami przez uczone towarzystwo. Miałem już dla nich niejedną conférence, jak naprzykład o piśmiennictwie polskim, o duchu romantyczności, ale najchętniej wtajemniczałem ich w arkana nieudałej naszej Insurekcji. O jej przebiegach wiedzą z mojego dzieła, które tu z rąk do rąk sobie wydzierają. Nie tylko tu, w Paryżu, ale na całej prowincji, nawet za granicami Francji — w Anglii oraz Italii. Pan Michelet na tyle mi objawia szacunku, że gdy z domu jego wychodzę, zamiast lokaja odprowadza mnie on sam, aż do bramy. I żegna mnie z niskim, uniżonym nawet, ukłonem.

Maurycy wstał z łóżka pośpiesznie, naciągnął na chore nogi pończochy, grube, z wełny, przysłane przez matkę, narzucił szlafrok

i zapaliwszy świecę, przymknął drzwi, aby światło nie przebudziło gościa. Gość nazywał się Jean Claude Renard, był poetą piszącym poemata rewolucyjne i religijne zarazem, wysnute z ducha nauk Saint-Simona. Tego Renarda widywał Maurycy nieraz u Micheleta, ale nie pamiętał, by francuski rewolucjonista i mistyk odezwał się kiedykolwiek na publicznych, lub intymnych zebraniach. Tym razem mówił miękko i cicho, jakby był chory:

— Pochodzę stąd, z wioski niezbyt odległej od Auxerre, nazywa się ona Sermicelle. Zapewne nie słyszał o niej Monsieur Mochnacki (wymawiał nazwisko Maurycego: Mosznaki — niektórzy znów w Paryżu: Moknaki), a szkoda, wieś słynie z wypalania kafli. — Odwiedzę tam rodzinę, a później — czy to jednak interesuje Monsieur Mosznaki? — wezmę udział w medytacjach Loży „Stella Maris", której członkowie, bracia wolnomularze, zbierają się w porzuconym klasztorze, niedaleko od Sermicelle. Klasztor jest położony w lasach, w pustkowiu, daleko od ludzi, a miejsce, na którym go ongiś zbudowano, nazywa się „Pierre qui vire". — Tak, nie myli się Monsieur Mosznaki — nauka Saint-Simona będzie osnową medytacji, naprzykład: to, co trwa i co przemija, wieczność i doczesność, teraz i zawsze, rozciągliwość czasu, nieskończoność i wymierność. Medytacje staną się fundamentem późniejszego działania. O tym jednak mówić nie mogę — zapewniam tylko, że nie ma ważniejszej sprawy, jak sprawa uciemiężonych ludów. — Monsieur Mosznaki, jako trybun rewolucji i trybun wolności...

Posypały się komplementa, skore i płynne w ustach Francuza, który pamiętał Maurycego z posiedzeń u Micheleta i z jego wystąpień publicznych w klubach młodzieży na rue Jacob i na rue des Beaux-Arts. Oczy poety sain-simonisty pałały ogniem, głos stawał się mężniejszy, w całej jego postaci czuł Maurycy to samo uwielbienie, co kiedyś u młodych rodaków jeszcze przed Insurekcją na Długiej, w domu rodziców.

Mochnacki nalewał gościowi wina, chodząc ostrożnie na obolałych nogach dookoła stołu (pijawki! pijawki! — co za wymysł medyków?) i trawił w sobie jakby w akompaniamencie do wylewności Francuza zapamiętane ustępy z oszczerczej książki Michała Hubego.

Francuz: ...że Monsieur Mosznaki wielki patriota, a jego dzieło testimonium świętej sprawy i bohaterstwa ludu uciemiężonego... że on... Mochnacki, jak Kassandra na ruinach Troi, prorok wolności, mistrz natchnienia rewolucji.

A rodak, Michał Hube: — wydaje się, a nawet z pewnością tak jest, że ten, który podły memoriał karmelicki caratowi złożył, zdradzając w nim nazwiska konspiratorów — że ten sam lis przechera

nadal w służbie carskiej pozostaje. Nikczemnej duszy nic jej piętna nie zmaże...

Maurycy poczuł znów drżenie w sercu, bo każde przypomnienie potwarzy rodaków burzyło w nim krew, więc nic dziwnego, że serce drży, a drżenie serca oznacza początki śmiertelnej choroby, zwanej — anewryzmatem.

Wziął z komody butelkę z lekarstwem i ostrożnie, z uwagą liczył krople. Były gorzkie. Przepisał mu je polski doktór, który opiekuje się rodakami, spędzonymi niedawno do Auxerre.

Drżenie serca wywołują też jego niespokojne myśli, które są jakby z ognia, z dzikiego żywiołu nie do opanowania. Rodzi je najczęściej gniew, a jeżeli nie gniew to zapał, ten ogień potężny, którym porywał tłumy. Bo Maurycy był sobą tylko w ekstazie, w płomieniu, w szczęściu, wtedy, gdy tłumy go niosły, gdy przewodził i prorokował zwycięstwo. Jeżeli nie tłumy, jeżeli nie widok roznamiętnionych i zdobytych serc — jeżeli nie to — pozostawało słowo pisane. Na arkuszach papieru prowadził swoją walkę, ustalał strategię, bluzgał w opornych, siekł wrogów, niszczył. Ale pobici, zmasakrowani — wstawali. Groźniejsi, niż przy pierwszym ataku.

Maurycy już teraz, po tylu walkach, wiedział, wiedział nie z siebie, ale wiedział od bliskich, więc Kamila, Podczaszyńskiego, Chodźki, że nie potrafi znieść w sposób godny żadnej klęski.

— Twoją zgubą — mówili — jest klęska, która wszakże nie trwa wiecznie i która domaga się cnót cierpliwości i roztropnego przeczekania, aby zebrać siły do walki w chwili ku temu sposobnej.

— Zaklinam cię, Maurice, nie rób teraz nic — przemawiał Kamil łagodnie do brata. — Nie tłumacz się przed wrogami. Poniosłeś klęskę, więc milcz. Czekaj. Nie rób nic, Maurice. Masz przecież muzykę.

Ale klawikord nie wytrzymywał buntu zranionego klęską trybuna. Zresztą klawikord, zresztą muzyka... Toż to ten sam instrument ugniatania historii chwili na wzór własnej imaginacji, to ta sama sprawa władania, ta sama wola nadmierna i namiętna, by sprostać duchowym zamysłom i czuć, jak czują materię muzyki palce rozbiegane po klawikordzie, tak czuć pod stopami rozkosz podporządkowanego sobie świata.

Muzyka! Muzyka!!

— Co ty sobie wyobrażasz — gniewał się Szopen — że można prosto z politycznych konwentykli zasiąść do muzyki? — Albo polityka, albo muzyka.

Maurycy naśmiewał się z Fryderyka i kpił, że układa on kawałki muzyczne tylko dla dam z wyższego towarzystwa. Dlatego nie wie, że z politycznych konwentykli mogą wyniknąć wielkie dla muzyki korzyści.

Rywal Szopena w barbarzyński sposób przelewał namiętności trybuna w słodycz muzyki, która jak mniemał Kamil, powinna przynieść uciszenie i działać kojąco na wzburzenie uczuć. Ale cóż mogło przynieść uciszenie? Przecież pragnął tego, co świat nazywa ładem, albo ciszą, albo pokojem. Nade wszystko pokojem sumienia.

Teraz, gdy słuchał smutnego głosu poety saint-simonisty (czy nie szarlatan ten ich mistrz Saint-Simon?), gdy patrzył na przechyloną głowę, która wyrażała coś, jakby uroczą niewiedzę młodości, przypomniał sobie list matki z tej jakiejś Rudki w Galicji, list o tym, że był w tym roku wielki urodzaj, ale żyto nie spadło w cenie, że tylko jedna krowa „nie wydoliła" przy ocieleniu, za to inne przyniosły potomstwo „urodziwe ponad spodziewanie, że syn karbowego — czy to nie skandal? — uciekł do trupy teatralnej i nie można go było znaleźć, bo policję teatr wędrowny przekupił, co wyszło na jaw już później — więc w domu, najdroższy mój Maurice..."

Napisał wtedy do matki o pończochach ciepłych, z dobrej wełny, o kiełbasie z niewielką odrobiną czosnku, prosił także o skórę na buty i o jedwab do kołnierza.

Taka rzecz, jak list od matki, jak samo słowo „dom" nazywa się chyba może uspokojeniem i może to jest ta materia, która się zawiera w muzyce? w jej słodyczy?

Gdyby żył Kamil! — Pamiętał dotyk jego rąk, suchych i ciepłych. Kamil, choć młodszy, był jakby dojrzalszy, może dlatego, że wiele milczał, umiał słuchać i zbierać z drugiego człowieka to, co było poza jego słowami.

— To z żalu po nim mam drżenie serca. Z tego, że go nie ma. „Ten Kamil to był miły sen naszego życia" — tak pisał o bracie w „Pielgrzymie".

Zapragnął teraz zapytać Francuza o sprawy, które z natury swej wnoszą uspokojenie. Sprawy zwykłe i ludzkie. Więc, ile ma lat? (dwadzieścia trzy — dowiedział się). A siostry? bracia? (Tylko dwie siostry: Marie-Thèrese i Jacqueline, ale obie młodsze). A ja — chwalił się Maurycy: troje rodzeństwa — brat Tymoleon, siostry: Klementyna i Olimpia. Niedawno, rok zgórą, zmarł w Huyères na suchoty młodszy mój brat Kamil, major wojsk polskich. Zmarł w kwiecie wieku, w 27-ej wiośnie. Ja mam lat 31. Jestem najstarszy w rodzinie. Pierworodny.

Trącili się kieliszkami i wypili wino z uśmiechem, którego nie zgasiła przekazana Francuzowi wiadomość o niedawnej śmierci brata.

Ale prędko pierzchła ta chwila uśmiechu przy winie. Jean Claude Renard wyjął z sakwojaża obłożony w tekturę list mistrza Micheleta do Mochnackiego. Poeta obiecał zgłosić się po odpowiedź za dwa, lub trzy tygodnie, czyli po medytacyjnych zebraniach

w Pierre qui Vire. Teraz chciałby skorzystać z gościnności i odpocząć po trudach podróży.

Mochnacki uprzejmie skinął głową. Nie nalegał na kontynuowanie miłej dla niego rozmowy.

II

Zostało jeszcze trochę wina z wczorajszego wieczoru. Było cierpkie, ale łagodnie rozgrzewało wnętrzności. Wino zagryzł piernikiem, gęsto przetykanym figami, specjał matki, przez nią samą robiony.

Przebiegł oczami pismo Micheleta, rozłożone na stole i jeszcze raz wystawiał się na udrękę, czytając podkreślone przez siebie ustępy. Nic nie zostało mu oszczędzone, wrogowie potrafili zasiać niepokój w umyśle oddanego przyjaciela Francuza. Dotarli do niego w deputacji, z memoriałem, ostrzegającym przed nikczemnością „potwarcy Insurekcji". Całe dzieło poddali pod sąd, jako obrażające naród i wodzów narodu. A przecież Historię Powstania zrodziła boleść i żal, ale także — pisał o tym wyraźnie — gniew i święte oburzenie na brak myśli przewodnich i na ślepotę polityczną.

— Dzieło nazwane „Historia Powstania" nie jest dziełem historycznym — miał się wyrazić Lelewel. I zaraz chórem zaniosło się po całym tułactwie, że to nie historia, ale pamflet! Nie historia!

Maurycy widział suche, kościste, blade ręce Lelewela, spoczywające na diariuszach sprzed stuleci, w których zasnęła historia. Odpylić, odkurzyć, nieco przetrząsnąć trupa, oto zadania historyka, badacza dziejów.

Czy nie prawdziwie o nim pisał w tejże potępionej Historii Powstania, że z charakteru, ułożenia, temperamentu nie jest to tak, jak sobie wyobrażano, figura gminu, demagog w chwilach zamieszania — nie jest to jak się biblia wyraża „człowiek możny w uczynku". Przeciwnie, w miarę rosnących okoliczności maleje i nic, prawie nic nie widzi w natłoku. Burza go nie rozpala, nie ma w niej żadnego natchnienia. W spisku, w bibliotece, a szczególniej na katedrze, nieporównany, za tym obrębem zbyt delikatny, cichy i przezorny, niczego się więcej nie obawia jak odpowiedzialności. Z brakiem inspiracji na ruchomej scenie kojarzy on pretensję do nieomylności. Chce koniecznie zawsze mieć rację, dlatego woli nic nie zrobić, nic nie powiedzieć, aniżeli wziąć jakiekolwiek postanowienie, albo dać jakąkolwiek radę, która by się w skutku okazała błędną i obróciła przeciwko niemu.

Czy nie prawdziwe? Tę gorzką wiedzę o Prezesie zebrał Maurycy z lat obcowania, z dysput, konwentykli, a także z poprzednich walk

na polach, z walk na zgromadzeniach. A i teraz, jeszcze niedawno w Paryżu, w Metzu...

— Historia, Prezesie, nie musi zastygnąć w trupa, aby stała się godną swojego imienia. Nie miałeś nigdy poczucia dla sceny ruchomej wydarzeń, które niosła historia chwili. Trzeba ci było odleżyn wieków... — Pisałem krwią moje książki o Powstaniu, krwią i żółcią — i czy to co zmienia w ich treści, jeżeli raczysz oświadczyć, iż nie jest to historia? Ale wiadomo: profesorowie historii nie lubią historii żywej i naocznej, którą chętnie nazywają anarchią. Michelet podzielał ten pogląd i sam wszakże miał wiele zainteresowania, a nawet serca dla wydarzeń chwili. Dlaczegóż przytacza nie warte zastanowienia opinie lelewelczyków, a co gorsza opinie oficerów Dwernickiego? Ale nie to było najważniejsze w piśmie Micheleta.

Chodziło o książkę Hubego i o list otwarty w tej sprawie, napisany przez Mochnackiego. Podpisy deputacji miały upewnić Micheleta, że list, jako odpowiedź jest znowu pamfletem, nie obroną, ani poważnym odparciem zarzutów. — Więc czy Monsieur Mochnacki jest nadal na służbie caratu? I jak było naprawdę z memoriałem, pisanym w więzieniu na ulicy Karmelickiej w Warszawie przed dwunastu laty?

Maurycy zgryzł szkło na krawędzi kieliszka i zranił sobie wargi. Przemywał je spirytusem, którym wczoraj nacierał nogi po ranach, zadanych przez pijawki. Krzątał się długo po stancji, szukając czystej chustki, szamotał się z szufladą komody, która się zacięła i wychodziła tylko jednym bokiem. Nasłuchiwał też, czy gość się nie zbudził, bo z komody spadły dwa grube wolumina Historii Anglii.

Było nadal cicho w domu, tylko niewielki ruch na ulicy świadczył, że dzień się zaczyna.

Maurycy westchnął ciężko na myśl, że jest dziś czwartek dwudziestego szóstego listopada. Za trzy dni przypada rocznica Nocy Listopadowej, tej nocy, kiedy Pallas Atene prowadziła podchorążych na Pałac Belwederski. On sam na Starym Mieście tego dnia agitował lud warszawski, a dowcipu, gniewu, tudzież geniuszu politycznego użyczał mu, podziwiany od dzieciństwa, szybkonogi Merkury.

To były dni triumfu i szczęścia, ale niedługo one trwały, bo musiał naraz zamilknąć. Książę Drucki-Lubecki, chytry, zimny, przebieglejszy niż on, młokos z romantyczną gorączką — chwycił się w walce przeciwko niemu broni najskuteczniejszej, przypomniawszy publiczności memoriał karmelicki.

Czy i teraz ma zamilknąć?

Widział przed sobą pałające, czarne, namiętne oczy Micheleta i jego głowę już siwiejącą, mimo młodego wieku. Przyjaciel-Francuz prosił o wybaczenie, że porusza materię tak przykrą i zapewne — wierzy w to — krzywdzącą trybuna wolności. Ale zadaje też sobie pytanie: kim jest Monsieur Mochnacki? Co to za charakter? Myślał o tym już dawniej, niezależnie od opinii Polaków, bo od pierwszej chwili był porwany admiracją dla genialnego Polaka-tułacza. Każde słowo, jakie raczy mu Mochnacki przesłać przez zaufanego Jean Claude Renarda, przyjmie z wdzięcznością, myśli też, że wyjaśnienie tajemnicy jest niezbędne w tak bliskich stosunkach, niezbędne także dla historii, bo wszakże Mochnacki jest osobistością należącą do historii. A w historii, o czym nieraz mówiono w Klubach i w Collège de France, duchem oświecającym jej zawiłe drogi jest duch prawdy i sprawiedliwości.

Nie, nie można zamilknąć i trzeba jeszcze raz na nowo wrócić do owego fatalnego upadku, z którego nic już go chyba nie podniesie. Michelet godzien jest szczerości, owej prawdy i sprawiedliwości, aby historia miała karty jasne, a drogę widną. Być może odsłoni też przed Francuzem tajniki serca, na co nigdy nie mógł się zdobyć wobec rodaków. Odpowiedzieć trzeba. Milczenie było by potwierdzeniem oszczerstw, tych zwłaszcza, że pozostaje on na służbie caratu. Kłuły go ostro pytania Micheleta: kim jest Monsieur Mochnacki? co to za charakter?

— Więc kim jestem? Kim nie jestem? Na pewno niejeden zapytany o to nagle, nie wiedział by co odpowiedzieć od razu. Każdy wygarnął by zasługi, albo wyniósł by wysoko zawód, który pełni, bo wszelki zawód w jakiejś mierze przyczynia chwały Krajowi. Mógłby tedy odpowiedzieć panu Michelet tak, jak o nim mówią rodacy, kaci, kaci, którzy się zaprzysięgli, by go zgubić. Ale nie o to idzie Francuzowi. Gdyby uwierzył oszczerstwom, nie przysyłałby młodego poety z misją. — Więc kim jestem, na Boga? I co to za charakter ten Monsieur Mochnacki?

Charakter! Tym słowem bryzgali w niego nawet przyjaciele, nie tylko wrogowie. Tak, jakby wszyscy mieli charaktery, tylko on jeden był go pozbawiony. Ale pozbawiony czego? Bo znów nikt nie mógł w sposób dający umysłowi satysfakcję określić, co to jest charakter? Najczęściej przytaczano przykłady ludzi z charakterem. Ale w takim razie charakterem był Kościuszko na równi z W. Ks. Konstantym, charakterem był Lelewel i charakterem był Lubecki. Do diabła! Nawet Podczaszyński pienił się kiedyś... (nie kiedyś, lecz po sławnej scenie u Lubeckiego): „Maurycy, gdzie twój charakter?"

Ścigany przez tłum, który w nim rozpoznał autora broszur odwołujących poprzednio pisane pamflety na Chłopickiego, uciekał,

by ratować życie, a uciekając wpadł do Banku, siedziby swego wroga, księcia Lubeckiego. Drżący o życie stanął oko w oko przed człowiekiem, którego jeszcze kilka dni temu chciał zabić, wykonując wolę warszawskiego ludu. Teraz stoi przed nim. Mogła to być scena z wielkiej tragedii, scena na którą patrzyła historia, scena, która mogła by się prosić pióra Szekspira, lub pióra Corneille'a. Tymczasem Maurycy na widok księcia, cały drżący, wyciągnął ręce i nieomal z płaczem zawołał:

— Ocal mi życie, książę.

Lubecki ujął trybuna rewolucji pod ramię, jakby schwytał ptaka, który mu sam sfrunął do garści — i z kurtuazją powiedział: — Jak niebezpieczno jest, panie Mochnacki, tak wysoko latać!

Maurycy znalazł się w salonach księcia, a że właśnie lokaje prosili do stołu, więc siadł z księciem, pokonany, zabity na duszy. Scena z wielkiej tragedii w okamgnieniu przemieniła się na scenę z błahej komedii salonowej.

O to wściekał się Podczaszyński, gdy po trzech dniach wrócił Mochnacki do domu.

Ale jak miał wówczas postąpić? Dać się rozszarpać tłumowi, stracić życie w tak nędzny sposób — czy też rzucić się na Lubeckiego i trupa znienawidzonego księcia wynieść na ulicę tłumowi? Na pewno te same tłumy zaniosły by go na rękach na Plac Zamkowy, jak niosły go już nie raz.

Okoliczności były inne, bo nie szedł do księcia, jak trzy dni temu, by go zabić. Więc?

Już wtedy kształtowała się w nim myśl, że okoliczności są ważne, nie charakter, i zachowanie się człowieka zależy od inspiracji okoliczności. — Nie ma żadnych charakterów — oświadczył już wtedy Podczaszyńskiemu. — Jest tysiąc okoliczności i w każdej z nich można się zachować inaczej, w coraz to odmienny sposób. Jeżeli tak, to i memoriał karmelicki był wynikiem okoliczności, które nakazały postąpić tak, jak postąpił. „Wbrew principiom Polaka-konspiratora, wbrew principiom szlachetnego człowieka" — tak brzmiał werdykt opinii osądzający memoriał karmelicki i późniejszą pracę w cenzurze.

Principia i charakter! Ale okoliczności? Nieludzkie? Nie do zniesienia?

— Męczeństwo, panie Mochnacki — oświadczył sucho Marszałek Kiciński. — Śmierć. Lepsze to, niż hańba.

— Śmierć? Gdybyż to od razu! Ale kibitki, łańcuchy, Sybir, wszy i głód!

— Taki nasz los. — Marszałek tarł swoje grube ręce i patrzył gdzieś przez okna na ulicę.

— Co by Polska na tym zyskała, gdybym przepadł i zginął?

— Jedną mogiłę męczeńską więcej, panie Mochnacki. To duży zysk dla narodu.

Ogarnęła go teraz melancholia, gdy trzymał w ręku pismo Micheleta i rozgryzał słowa te kim on jest i te o charakterze. Nie melancholia duszy, ale melancholia historii, której krwawego marszu nic nie powstrzyma, która stwarza okoliczności nie liczące się z drżeniem serca, z szaleństwem imaginacji. Sprawiedliwość, o której mówi Michelet, jest jak surowa mowa Kicińskiego, z mogiłami i męczeństwem, z zyskiem śmierci. Nie przebaczą mu nigdy rodacy, że nie przepadł na wieki w lochach Karmelickiego więzienia, skuty, obłąkany od strachu. A pióro? Pióro, które ocalił? Nic to dla rodaków.

Jeszcze niedawno, przed dwoma laty, po przyjeździe do Paryża, pisał do Komitetu Narodowego, wyliczając w piśmie swoje zasługi:

„Przed 29 listopada czynnie należałem do związku rewolucyjnego.

W nocy 29 na Starym Mieście razem z przyjaciółmi należałem do najpierwszego początku insurekcji.

W Klubie broniłem tej insurekcji przeciw Lubeckiemu z narażeniem się na niebezpieczeństwa niemałe.

W Radzie administracyjnej z Klubu zasiadałem i do upadku tej Rady przyłożyłem się.

Przeciw dyktatorskiej władzy Chłopickiego, która okiełznała rewolucję, której w jej zarodzie zgotowała przyszły upadek, działałem jak mogłem, nie bez wystawienia własnego życia na niebezpieczeństwo.

Tak skoro moskale wtargnęli do Polski, walczyłem — jako prosty żołnierz pod Okuniewem, pod Wawrem. Przy rozpoczęciu kampanii przez Skrzyneckiego na nowo wstąpiłem w szeregi i nie licząc pomniejszych utarczek biłem się pod Liwem, pod Przetyczą, Długosiodłem, Nadborowem, Kościelcem, wreszcie Ostrołęką, skąd okryty ranami przewieziony zostałem do Warszawy, gdzie do upadku tej stolicy przebywałem — w ostatnich dniach jako redaktor Dziennika Powszechnego".

Ale chyba i to nic dla rodaków i dla Polski nie znaczyło.

— Chciałem Polaków oświecać — drogi Michelet — aby dosięgli skrzydeł historii, która wezwała ich do wielkich czynów. Mogłem oświecać, albo potępiać. Robiłem jedno i drugie. Kim jestem, monsieur Michelet?

III

— Nieprawda, nie jestem trybunem rewolucji, ani badaczem historii, ani też piszącym pamflety z pobudek interesu publiczne-

go. — Nieprawda — Wysoki Trybunale — sądzący mnie pozwem cudzoziemca, pana Michelet, oraz innych cudzoziemców, moich braci, bo ci (z mego kraju) nie są mi braćmi, lecz katami. Więc nieprawda — Wysoki Trybunale — że należę do polityki i historii. A kim do diabła jestem? I co jest prawdą? Jestem artystą. Muzykiem.

— Ale najpierw trzeba pochwycić rzeczy pozornie nieważne jak te, na przykład, że od dzieciństwa aż dotąd nie znosiłem i nie znoszę barszczu z rurą, bigosu, flaków, połci baranich, lub sarnich, mięsiwa tłustego, lizania palców, opilstwa piwem i miodem, nieprzebranymi gatunkami śliwowic i jarzębiaków. Zapewne przyczynił się do tego dom, mój ojciec zwłaszcza, żyjący z dala i samotnie od rodaków, nie cierpiący ich i nie cierpiany przez nich. Mój ojciec, Bazyli, za wiele umiał, jak na swój stan rolnika, wiele jeździł po świecie ukształcony przez wszystko, co młode w Europie. Zdawało się, że będzie muzykiem, to znów filozofem, a może politykiem, statystą, mężem stanu? Nie doszedł do niczego w życiu, tym bardziej, że jego żona a moja matka, piękna Maria z Pągowskich wzbudzonymi uczuciami przesłoniła świat i stanęła zawadą na drodze do życiowej kariery Bazylego. Trapiły go zawsze moralne i materialne nieszczęścia. Ale czego sam nie dokonał, miał dokonać pierworodny syn, od dziecka pasowany na geniusza, zwłaszcza na natchnionego muzyka, rywala Fryderyka. Grywaliśmy z ojcem na dwu klawikordach, zamęczany przez niego ćwiczeniami, zanudzany wykładami na czym polega doskonałość artysty-muzyka. Do tego dołączały się lektury z Plutarcha, z Platona, oraz ulubionych ojca filozofów: Montaigne'a i Voltaire'a. Gdy po dworach sąsiedzkich ucztowali, urządzając familijne zjazdy — my z ojcem o muzyce, albo o tym, ku czemu idzie świat, przeplatając te dyskursy poezją Szekspira lub Corneille'a. Pierworodny nie był nigdy dzieckiem, bo od razu musiał chodzić w glorii, jako przyszły artysta, lub być może przyszły mąż stanu?

Matka mówiła często: — mój książę, mój panie, przyciskając mnie z dumą do piersi i wzdychając na sposób romantyczny: — widzę gwiazdy dookoła twojej głowy, Maurice...

Muszę teraz przełknąć ślinę — Wysoki Trybunale — nie, aby nią splunąć na własne dzieciństwo, albo na obłędną miłość matki i ojca. Nie. Kiedy dopada mnie przeszłość, a dopada, jak zwierz, który rzuca się do gardła, wszystko we mnie schnie, jakby ulatywało życie z organów ciała. Więc nie pluję na swoje dzieciństwo, odarte z wolności, z bylejakich głupstw, które są zawsze udziałem dzieci. Nie tarzałem się nigdy w błocie, jak moi rówieśnicy, nie brodziłem w kałużach, nie szczypałem dziewek dworskich po stodołach. Zawsze był ze mną ojciec z uczonymi słowami, bo nawet

spacery były wykorzystywane na naukę. Więc ojciec, albo guwerner, sfrancuziały Niemiec Hahn, nienawidzący swojej ojczyzny i swoich rodaków. — Jak ja! jak ja! — Musiałem być zawsze czysty i układny, bez skazy w słowie i uczynku, jak o tym pouczał Plutarch w Żywotach sławnych mężów. Za to później wpadłem w błoto i tkwię w nim po uszy, wpadłem w dół kloaczny, pełen gówien, z których nie mogę się wydobyć i oblepiony nimi jestem po czubek włosów. Ale dopiero teraz wiem wszystko o życiu, więcej, niż wiedział o tym Montaigne, Voltaire, czy nawet Szekspir. Biedny ojciec, który jest teraz contablem gdzieś w Galicji, wydaje mi się pustym kłosem na polu.

Trzeba mi wrócić do muzyki — Wysoki Trybunale — może także do szkół, gdzie mnie oddano z trwogą, że dotknie mnie brud i zepsucie rówieśników. Nie, nic mnie nie dotknęło z ich strony, bo od razu stanąłem poza obrębem ich społeczności, zawsze sam, oddany nauce i rywalizacji z Szopenem.

Później przełamały się lody, uznano w szkole moją wyższość i udzielono mi glejtu na genialność, co poszło za mną dalej, na uniwersytet, na towarzyskie i konspiracyjne zebrania. Chciałem działać, przewodzić i grać, grać jak Fryderyk, którego uwielbiałem i któremu zazdrościłem sławy.

Miałem lat dziewiętnaście, gdy zostałem aresztowany za udział w tajnych spiskach i osadzony w więzieniu na ulicy Karmelickiej w Warszawie. Miałem lat dziewiętnaście. Zamknięty w listopadzie 1823-go roku, zostałem wypuszczony 3-go lipca 1824 roku.

A teraz zaczyna się — Wysoki Trybunale — historia mojego dołu, mojej nie do zmycia hańby, toteż trzeba się jeszcze przez chwilę zatrzymać u źródeł strumienia czasu, który płynie przeze mnie tam i z powrotem, tam i z powrotem.

Gdyby nie muzyka!

Strumień czasu wije się zakrętem dookoła tej sprawy, jakby wskazywał, że tutaj spoczywa źródło tragedii i klęski. Gdyby nie muzyka! Fryderyk słuchał po wsiach mazowieckich pastuchów, grających na fujarkach (choćby tę głupią piosenkę: — cielę ogon ma matulu, cielę ogon ma! — wyśpiewywał ją po tysiąc razy!) Słuchał też lip i wierzb. Ale nie dla mnie wierzby i lipy, lub pastusze fujarki. Uderzałem zawsze zbyt mocno w klawikord, instrument dla mnie za ciasny, za mały, za wiotki. Pod palcami chciałem czuć dynamit, burzę, grające wulkany! Fryderyk załamywał ręce i zatykał sobie uszy, brzydząc się takim muzykowaniem.

Już w pierwszym miesiącu pobytu w karmelickim więzieniu urodził mi się pomysł muzyczny. Nazwałem go „Tryumf Aresa", oczywiście naiwnie i głupio. Pomysł zrodził się z buntu i z okoliczności,

które były moim udziałem. Więc bunt więźnia, walenie w ściany, tęsknota za wolnością. Byłby to wstęp. A później tłum napierający na więzienie, walka z ciemiężycielami, wreszcie wolność, ulica z wiwatującymi tłumami. Ares szaleje, porywa, rzuca płomienie, wznieca pożary, zapala serca. To była główna część poematu — radosna walka, kiedy pękają okowy i lud wyzwolony wznosi okrzyki triumfu! Ale obok akordów zwycięskich czaiły się motywy muzyczne dla tamtych akordów wrogie, nikczemne, fałszywe! Był to dialog muzyczny, który miał wyrażać rozdarcie triumfu Aresa. Przyczajeni wrogowie, stróże uświęconego porządku podnosili głowy. Rozbrajali upojony lud niewiarą w zwycięstwo, bo zwyciężony tylko się przyczaił, szykując się do odwetu. Teraz walka Aresa staje się walką z umiłowanym ludem, który nie docenia własnej potęgi, który gotów jest skoczyć w przepaście niewoli, gnany tam obłędnym strachem. Ares walczy samotnie, walczy w imię szczęścia tych, co szczęścia nie chcą. Miała to być część tragiczna mojego poematu muzycznego. Płakałem, słuchając muzyki, która we mnie żyła, jak gdyby już gotowa, zupełna, brzemienna urokami osnuta melancholią człowieka samotnego. Zakończenie nie chciało mi się ujawnić, ale wiedziałem, że przyjdzie ono samo, jako naturalne zamknięcie poematu. Upierałem się tylko przy tytule, przy owym triumfie, bo Ares albo zwycięży, a wtedy tytuł jest jednoznaczny, albo zginie, a wtedy tytuł jest wymowny, wymowny dlatego, że, jak pouczali Szekspir i Corneille, śmierć bohatera może być także triumfem, triumfem wyższego sensu.

Tak oto — Wysoki Trybunale — płonęła mi głowa w ciasnej celi Karmelickiego więzienia. Byłem napełniony muzyką, którą wygrywałem palcami i dłońmi na grubych murach, głuchych na moje wołania o wolność. Wiedziałem, że poematem, który we mnie rósł i potężniał, zadziwię świat i powalę Fryderyka z jego wiotkimi mazurkami, inspirowanymi przez pastuchów z okolic Sochaczewa. Ale na to, aby świat zadziwić swoją muzyką, trzeba mi było wolności. Nie było ceny, której bym za nią nie zapłacił. No i zapłaciłem, a zapłata wydawała mi się niewielka.

— Oznacz szczerze — mówił naczelnik i sędzia śledczy Hankiewicz — oznacz panie Mochnacki te wszystkie źródła, skąd tyle złych zasad czerpanych i czym podsycanych było. Objaśnij, panie Mochnacki szczegółowo system szkolny, jako sprzyjający ideom liberalnym wśród młodzieży, objaśnij, proszę, zły wpływ Bentkowskiego profesora, siewcy niepokoju, a nie zapomnij także o mowach sejmowych Wincentego Niemojewskiego, które przyczyniają się do wzburzenia umysłów w Polsce.

— No i później, na tym tle, panie Mochnacki, napisz kto to tacy i co o nich wiesz, ci: Bronikowski, Zegrzda, Dydak, Heltman. Sie-

dzą oni pod kluczem i milczą. Ty za nich przemów, bo razem z tobą działali.

Przepełniał mnie Ares, muzyka i poezja, a cena wolności żądana przez Hankiewicza malała w miarę, jak rozrastał się we mnie płomień natchnienia. Tak powstał memoriał pod tytułem „O źródłach skąd tyle złego wyniknęło".

Przybiegłem do domu 3-go lipca około południa. Matka i ojciec we łzach szczęścia, bo skarb został odnaleziony, genialny syn w domu. Był to radosny powrót zbłąkanego, powrót wydeptany przez matkę w antyszambrach ministra Grabowskiego od edukacji narodowej, łotra i szui, oraz w antyszambrach prezesa cenzury Józefa Kalasantego Szaniawskiego, także łotra i szui.

Ledwo umywszy się i zmieniwszy odzienie, przypadłem do klawikordu. Szukałem w pamięci poematu muzyckiego o Tryumfie Aresa, nasłuchiwałem dźwięków, które tam w Karmelickim więzieniu grały mi w sercu o każdej chwili. Umiałem wystukać na murach wszystkie części, aż do zakończenia, które miało przyjść później. Przecież zbudzony nocą przez myszy, drżący od obrzydzenia i strachu, słyszałem w sobie każdy ustęp poematu. Mogłem odnaleźć od razu wszelkie brzmienie, jakie tylko przychodziło mi do głowy.

Tymczasem — Wysoki Trybunale — zapadła we mnie jakby cmentarna cisza. Gdzie mi się podział, na Boga! mój genialny poemat? Waliłem w klawikord, szukając własnego dzieła. W głowie ciemno i głucho. Kazałem zapalić lampy mimo jasnego dnia. Płakałem, oczekując daremnie na płomień, który mnie trawił przez miesiące w Karmelickim więzieniu. Nazajutrz było to samo. I później — to samo. Byłem jak suchy wiór, jak głaz głuchy. Kiedyś, po daremnych poszukiwaniach zapomnianej muzyki trzasnąłem wiekiem klawikordu tak, jak bym strzelił we własne serce.

Wolność kupiłem zbyt drogo. Poemat został tam, w celi zrodzony w utrapieniu, w męce, w szaleństwie cierpiącego.

Tak zginął artysta muzyk, rywal Szopena.

A któż to pozostał na wolności?

— Miałem bujne i bogate życie — mówił prezes Szaniawski — a w młodości byłem tobie podobny. Występowałem w pismach i na trybunach przeciw legitymizmowi i zasadom kościoła, panie Mochnacki, no i należałem do związków, które sprzyjały rewolucji. Chodziłem z Dąbrowskim do ziemi włoskiej, biłem się o wolność ludów i to ja byłem przy układaniu Składu Zasad Legionu. Wszystkie dążności jakobińskie tam upchnąłem. Szukałem Polski wszędzie, gdzie szła walka o wolność. Aż zwątpiłem, panie Mochnacki — przestałem w Polskę wierzyć.

Tu nie będzie rewolucji, ani żadnych reform, obalających legitymizm. Dookoła potężne państwa, jak Rosja na przykład. Wystarczy pułk rosyjskiej armii, aby zniszczył na proch dwadzieścia pułków anarchistów polskich, bez wodza, bez dyscypliny. Bo w Polsce tylu wodzów, ilu oficerów. Bez obcej potencji ten kraj upadnie, jak już raz upadł sromotnie z własnej, nie cudzej winy. Niewola jest stanem naturalnym Polaków, muszą się bać, muszą czuć potęgę obcego ramienia, inaczej anarchia i bratobójstwo. Polacy, panie Mochnacki, nie wiedzą, jak żyć w wolności. Są na to zbyt mało okrzesani.

Masz głowę otwartą, zdolną, do filozoficznych studiów się skłaniającą, w tym widzę przyszłość dla ciebie, w obfitości nauk. Twój radykalizm jest tylko młodego wieku właściwością, nic dziwnego, masz lat dwadzieścia, dochodzisz do kresu fizycznej burzliwości i zbliżasz się do wieku dojrzewających uzdolnień, do wieku spokoju i swobody. Zajmij się filozofią, abyś się stał polskim Kantem. Ale nie myśl o Polsce, o wolnej, jakobińskiej, bo to chimera, sprawa nie warta zachodu dla poważnego umysłu. W cenzurze masz mi pomagać, masz tępić źródło wszelkiego zła tak, jak o tym pisałeś w memoriale. Przestań wierzyć w śmieszną polakerię — w wolną Polskę.

— I wtedy to — Wysoki Trybunale — uwierzyłem w Polskę. Był to skutek rozmów z Szaniawskim i skutek pracy w cenzurze, gdzie być musiałem, spłacając dalszą ratę zapłaty za wolność. Uwierzyłem w Polskę, ale za to Polska przestała wierzyć we mnie. Nie całkiem — przyznaję. Bo jednak znaleźli się i tacy, co dali mi wiarę. Podczaszyński, Leonard Chodźko, brat Kamil, nawet brat Tymoleon. A także czcigodny Joachim Lelewel, uczony szerokiego umysłu, wielkiego serca.

A więc uwierzyłem w Polskę, a na to, abym i ja jej wiarę odzyskał biłem się o nią i krew przelewałem. Odniosłem pięć ran. Wszystko za Karmelickie więzienie, a także dla chwały Polski, aby była wolna, jakobińska, z dążnością ludów połączona. Walczyłem piórem, wyostrzonym przez nienawiść do wszystkiego, co wielkość Polski umniejsza. I walczę nadal, nawet tu w Auxerre... I będę walczył, będę walczył wbrew Polakom o Polskę.

Polacy! Polacy!!

Jeszcze w Metzu w hotelu de Victoire, jeszcze przed najgrubszą napaścią Hubego, pisałem był o Polakach do Joachima Lelewela:

— List twój ostatni, w którym na komerażnictwo sprawiedliwie powstajesz, mocno mnie zastanowił. Te bezecne przeklęte plotki każą, muszą kazić wszystkie emigracje, osobliwie też naszą; bo w charakterze polskim prócz wielu zalet mieści się też pewien

niewieści element: skłonność do komerażnictwa. Ossoliński umarłby raz drugi, ale z ukontentowania, gdyby cudem ocknąwszy się ze snu podziemskiego tak wyborną polszczyzną mógł ukuć wyraz dla odmalowania gustu w narodzie naszym do plotek, komerażów, bajek, małych intryg, małych rzeczy, małych ludzi, brudnych namiętnostek, które nie tylko w rewolucji bruździły, ale i w nieszczęściu czyniły nas śmiesznymi i godnymi pożałowania. Gdyby był jaki klajster do zlepienia w całość jednej partii głów polskich — możebyśmy byli nie upadli. Ale nie masz takiego cementu. W rewolucji mieliśmy koterie, nie stronnictwa. Dlatego żeby Polskę wyjarzmić, trzeba, żeby poczciwy człowiek, cnotliwy Kromwell, drugi Kościuszko z głową Kromwella, polskie duchy tęgim kagańcem okiełznał, jeśli znowu kiedy powstaniem! Piętnaście lat ucisku rozprzęgły tak dalece umysły nasze, że już potem żadną miarą połączyć się w jedną całość nie było można. To najlepiej Emigracja nasza pokazuje. Te smutne obserwacje uczyniły mnie stronnikiem absolutyzmu. Umknąłem z Paryża, żeby mi komerażnictwo nie wykrzywiło głowy, której potrzebuję do pisma o rewolucji.

Tak tedy pisałem był do Lelewela, nie wiedząc jeszcze, że komerażnictwo przybierać będzie na podłości i na potędze oszczerstw.

Czasami nawiedza mnie słabość myśli — Monsieur Michelet — wielka słabość ducha — Wysoki Trybunale — i wydaje się, że moja walka o Polskę wbrew Polakom — jest jak walka rycerza z Manczy. Daremna, bezpożyteczna.

IV

Wiedział, że żadne słowo tego monologu nie przeniknie do pisma, które ułoży dla Micheleta. Nie lubił swego pisania. W tej chwili słabości myśli i słabości ducha przyznawał, że pisanie jego jest za głośne, huczące, jakby ciągle stał na trybunie i krzyczał do zgromadzonego ludu. A przecież mowa trybuna a mowa pisarza — to rzeczy zupełnie różne. Lubił pisma spokojne i rozlewne, które otulały czytającego ciszą i dawały poczucie bezpieczeństwa. Z tego powodu podziwiał pisma Lelewela. Być, jak on — myślał nieraz — i jak on wypowiadać się skromnie i ostrożnie. Ale to niemożliwe. Gdy tylko pochyla się nad kartą papieru, pióro biegnie szybko, w pośpiechu i niecierpliwości. I myśli, które utrwala też są pospieszne, często niedojrzałe. Zwracał mu już na to uwagę Nabielak, a także Chodźko.

— Spokoju, spokoju — mówili — rozwagi, Maurycy. — Ale jak zdobyć spokój? Musiałby siebie zmienić, przetworzyć obyczaje, by skierować umysł ku zamiłowaniom do ciszy i milczenia. Lelewel

twierdził, że umysł szlifuje nie tylko wiedza, ale i otaczająca człowieka natura. Dawniej Maurycy często spotykał Lelewela nad Wisłą, w okolicach ogrodów zamkowych. Stał nad wodą w zadumie i patrzał w nią, patrzał godzinami. Może stamtąd, z ciszy wody czerpał ciszę ducha? A wtedy i historia wyglądać musi inaczej. Bo zapewne tylko z zadumy przenikają do umysłu tajemnice ukryte pod twardą skorupą czasu. A oto w nim ciągły niepokój, nie duch rządzący umysłem, ale namiętności. No i to zabójstwo, którego dokonał na sobie, gdy miał dziewiętnaście lat! Zabił w sobie to, czego by teraz pragnął: ciszę ducha, milczenie, spokój, zadumę i może też pogodę, uśmiech, poryw serca ku ludziom, którym należy pobłażać i widzieć nie tylko ich ułomności i pospolitość, ale coś więcej. To wszystko legło w gruzach, jako cena wolności.

V

Gorycz. Melancholia.

Około 9-ej z rana odjechał do dawnego opactwa Pierre qui Vire wysłannik Micheleta, sain-simonista Jean Claude Renard. Zapewniał, że wróci najdalej za trzy tygodnie i spodziewa się, że zastanie monsieur Mosznaki w zdrowiu i że papiery dla mistrza Michelet będą już gotowe. Odjechał.

Dzień był wietrzny i ciemny, chmury przewalały się nisko nad białym, ale niemiłym miastem Auxerre. W południe, kiedy przyszedł pocztylion z plikiem pism i książek, trzeba było zapalić świecę. Maurycy, osłabiony po wczorajszych pijawkach, siedział w fotelu opodal kominka, przysunąwszy ku sobie stół z nieporządkiem porozrzucanych ksiąg i papierów. Kominek huczał od wiatru, jakby w nim baraszkowały diabły. Dzień wlókł się sennie, w szarym świetle i rzekłbyś, że to zmierzch od samego rana.

Na stole leżały manuskrypta trzeciego tomu Historii Powstania Narodu, poniechane już od kilku tygodni. Tak samo oddalił na kiedyś Historię Emigracji. Wydawało się, jakby pióro wypadało mu z ręki. Ale nie! Przed paru dniami odebrał z drukarni nowe pismo pod tytułem: „Pismo okólne oficerów, podoficerów i żołnierzy z zakładu Auxerre do Rodaków w Emigracji". Nawoływał do rzeczy niewiarygodnych dla lelewelczyków, do tego by książę Czartoryski stanął na czele powstańczych usiłowań polskiego narodu.

Poczta dzisiejsza przyniosła pismo Nabielaka, który odgraża się, że publicznie odpowie niegdysiejszemu jakobinowi. — Gdzie twój charakter, Maurycy? — wściekał się Nabielak, tak jak kiedyś Podczaszyński. Czy potrzebna mu ta walka nowa i zajadła z Demokratami? Nie jest stronnikiem Hotelu Lambert, widzi tylko osobę

Czartoryskiego, nie twierdzę magnatów i zacofanej szlachty. Osoba Czartoryskiego wyrasta ponad tłum innych wodzów na tułactwie. Książę był zawsze zdala od komerażnictwa, jest postacią w Europie cenioną, dlaczegoż by jakobin nie miał wysunąć osoby tak godnej i zacnej, osoby, która by mogła stać się klajstrem dla koterii i partii na tułactwie? Ale wie, że Nabielak tych myśli nie zrozumie i obrzuci go błotem, uczepiwszy się niezawodnie hańby memoriału karmelickiego. Dla Nabielaków istnieje jedynie podział na czarne i białe. A niezależność myśli? — Nie. Tego tutaj na tułactwie nie znają.

Zresztą nie po raz pierwszy staje Maurycy sam, przeciwko wszystkim. Zawsze był sam, oddzielony obrębem swego geniuszu, nieprzenikliwego dla innych. Był zamknięty w kredowym kole, a daleko od niego byli ci, których chciał prowadzić, oświecać, swoim duchem zapalać.

Gorycz. Melancholia.

Polacy nie przebaczą, nie zapomną, bo jeszcze gdyby był układny, gdyby spijał barszcz z rurą i wzdychał patriotycznie, albo w oparach okowity całował się z każdym durniem i szukał serca u Polaków, którzy wszakże serca mają otwarte! Gdybyż to! Ale nie! Zawsze myśli układały się w poprzek narodu, najeżone gniewem, nieubłagane. Hańby swojej się nie wypierał, ale też mówił o niej z krzykiem, rzucając klątwy na tych, co ośmielali się ją przypominać. Rozdzielał czyn Karmelicki od swojej osoby, czyn potępiał, ale wynosił wysoko siebie i wyliczał swoje zasługi. Hańba szła za nim nieustępliwie, błyszczała, jak zła, upiorna gwiazda na jego czole.

Im głośniej krzyczał i groził, tym większą miał w narodzie, wśród tułaczy, zawziętość. Nie, nie chcieli, za nic, za żadne zasługi, nie chcieli przebaczyć.

Maurycy wiedział, że nie przebaczą nigdy.

Był jak trędowaty, cóż z tego, że genialny? Widać nie genialność jest ceną dla narodu, ale cnoty. I może gdyby pióro miał czyste, nieskalane, miałby posłuch w narodzie tak, jak Lelewel, Dwernicki i tylu innych, pomniejszych od niego. Bo, jeżeli ktoś się odzywa publicznie, by innym przewodzić, musi mieć glejt wywyższenia, więc cnoty, nie tyle umiejętności, co cnoty, cnoty!! Gdyby on, Maurycy, pisał teraz krwią swoich dzieci, których nie miał, krwią niewinności, nikt by mu i tak nie przywrócił czci. Okrutne, nielitościwe prawo! Tak, jakby braterstwo pomiędzy ludźmi kleiła cnota, ta wyniosła, nie pobłażająca, z zamarłymi oczami, z trupim obliczem fantasmagoria umysłu!

Nieprawda, po stokroć nieprawda! Jeżeli nie ma odpowiedzi jasnej i pewnej co jest klejem braterstwa, to najbliższa prawdy będzie chyba myśl, że braterstwo pomiędzy ludźmi spoczywa w ich

słabości. W inklinacji do błędu, nawet do zbrodni, do niewymierzonych głębokości zła!

— Więc dobrze, dobrze — odzywał się w takich chwilach głos ironiczny, głos samego Anioła Ironii (jakby tego ze szczytu Katedry w Chartres) — to dlaczegoż chłostasz Polaków w pismach swoich za brak cnót i to cnót heroicznych? Dlaczego wydaje ci się małą figurą taki Lelewel? Dlaczego ci nienawistny Chłopicki? Dlaczego skaczesz do gardła poczciwemu Bonawenturze Niemojewskiemu i całej koterii Kaliszan? Dlaczego tylu innych skazujesz na potępienie, ciągle za to samo, za brak cnót obywatelskich, umiejętnościowych (twoje słowa: rewolucja to umiejętność!), wodzowskich i wszelkich innych? Anioł Ironii podziwiany kiedyś, gdy z Kamilem zwiedzali piękne miasto Chartres, szedł często za biegiem myśli Maurycego, nieustępliwie i natrętnie.

Maurycy uciekał od siebie, od poplątanych dróg swego życia w przeszłość narodu, w swoje pisanie. Ale i tam dopadała go jego osobista przeszłość, wytrącając nieraz pióro z ręki, szarpiąc sumienie.

Więc jak żyć? Co robić? Gdzie szukać bezpiecznego schronienia?

Tak niedawno jeszcze mówił o tym ze swoim aniołem, bratem Kamilem.

Brat Kamil: Zginiesz od tej męki, Maurycy. Jest jeszcze świat szeroki, gdzie nikt nas nie zna, gdzie nikt o tobie nie powie: to ten, który...

Maurycy: Mówisz o ucieczce?

Brat Kamil: Tak, bo inaczej zginiesz, Maurice.

Maurycy: A przecież Polska... Jak bez niej? Zmiłuj się. Została ona tam, rozłożona wzdłuż Wisły — wdowa płacząca. Jak uciec, Kamilu?

Brat Kamil nie nalegał, szukał tylko ratunku dla Maurycego. Powiedział jeszcze wtedy: jeden jest Sędzia, który zna twoją mękę. To Ten, co widzi dno twego serca.

No, tak! Ale na to, by tak myśleć, tak wierzyć, trzeba być aniołem, jak Kamil. A ludzie? Rodacy? Tułacze?

Była inna ucieczka: — w muzykę!

Napisał niedawno do Szopena, który edukuje w muzyce damy z wyższego towarzystwa w Paryżu i który daje publiczne koncerty. Nie raczył nawet odpisać.

Po swoim koncercie w Metzu chciał Maurycy rzucić pisanie o rewolucji, wyjechać w tournée po Europie z bratem Kamilem i grać, zbierać słodycze sławy. Koncert w Metzu na nowo zaświadczył opinie ojca, że Maurycy jest artystą, wielkim muzykiem, nie mniejszym od Szopena. Dopiero w Metzu przyszło natchnienie, jakie go rozpłomieniało w celi karmelickiej. Niby to miał grać Mozarta,

ale wolał improwizację muzyczną, swoją własną, coś z niezapisanego dzieła, które powstało w więzieniu. Na galerii pełno mundurów, w bliskich rzędach, tuż przy estradzie strojne damy, strojni panowie. Grał dla tych na galerii najpierw, jakby motyw z „Warszawianki", później sam już nie wiedział jak mu się pod palce nawinął krwawy polonez, coś z echa bitwy pod Ostrołęką, gdzie został ranny. Zakończył koncert brawurowym „Triumfem Aresa", pierwszą częścią, kiedy spadają okowy, a podchorążowie po bruku warszawskim pędzą do Belwederu.

Miał wszystkie serca na sali, a tamci z galerii...

— „No, no, panie Mochnacki — pisał Lelewel — czytałem o koncercie w Courier de la Moselle same zachwyty. Oczarowałeś słuchaczy swoją mistrzowską grą wirtuoza".

Numer tej gazety dotąd spoczywa w wiadomym miejscu na dnie szuflady biurka. Dwa inne przesłał do Rudki w Galicji, na co otrzymał odpowiedź, że być muzykiem więcej to przynosi zaszczytu i sławy, niż pisanie historii. — Mon prince — odzywała się matka...

Czy mógł nienawidzieć ich bezwstydnej miłości? To oni go wepchnęli w hańbę. Nie, nie mógł ich nienawidzieć, bo byli jedynymi, dla których był czysty. Sans peur, ni reproche.

— Jesteś artystą, Maurycy — mówił kiedyś Podczaszyński, gdy odwiedził go z bratem Kamilem w Paryżu. Siedzieli wówczas na ławce w ogrodzie Luksemburskim, był maj, pamiętał, zimny, dlatego Kamil kaszlał. Podczaszyński wykładał:

— Jesteś artystą, ale nie myśl, że muzykiem. Jesteś artystą sceny. Więcej w tobie agitatora piękna, niż polityka, albo męża stanu. Nie zaprzeczaj, Maurycy. Historia jest dla ciebie sceną, sceną ruchomą, na której dzieje się jakiś dramat. Snujesz wątki dramatu o Polsce, jakiej nie ma. Ludziom rozdajesz role bohaterów i nie baczysz na to, że to są tylko ludzie, nie bohaterowie z Plutarcha. Znam cię, Maurycy. Gniewasz się, gdy ludzie, zwyczajni i pospolici psują ci dramat, który sobie układasz. Zawsze mówi przez ciebie poeta. Nie masz miary, ani rozwagi, za to imaginacją rozpalasz i chcesz, aby inni ten sam płomień w sercu mieli, co ty. Wspomnij Insurekcją. Twoje mowy na Placu Zamkowym, albo w Klubie, albo, gdy cię nieśli na rękach. A potem, gdy uciekałeś, gdy dwa razy szubienice dla ciebie lud wystawiał. Na ruchomej scenie historii grasz nie jedną tylko rolę. Wydaje ci się, że grasz rolę męża stanu, rewolucjonisty, trybuna wolności, jakobina. Grasz inne role także, grasz zachłannie każdą postać, jaka się pojawia na scenie. Odbierasz jej głos, mówisz za nią, za Czartoryskiego i Lelewela, za Dwernickiego i Chłopickiego, chciało by się rzec: za wszystkich statystów. Twoje pisanie to dramat nie rozdzielony na role, albo, jeśli chcesz: romans. Tylko, że romans z ojczyzną!

— Romans z ojczyzną? — Ależ tak, Podczaszyński. W tym jednym się nie mylisz. Ten romans ciężki dla człowieka, dla Polaka.

— Z tego romansu niewiele wyniosą pokolenia.

— Mylisz się, Podczaszyński! Za sto lat ten romans urośnie. Z mojego posągu spłynie wszelki brud, zostanie złoto. Przekupię historię — zobaczysz!

— Być może, poeto. Ale romanse, nawet romanse z ojczyzną, zbyt prędko przestają działać na imaginację. Myślę o tych — za sto lat!

Obaj z Kamilem zostali jeszcze długo na ławce, po odejściu Podczaszyńskiego. Maurycy w podnieceniu rozważał wobec brata karty tragiczne i karty bohaterskie swojego z ojczyzną romansu. Potykał się co chwila o nieszczęsny memoriał karmelicki i o pracę w cenzurze.

Kamil odważył się powiedzieć:

— Trzeba inaczej, Maurice. Przyznanie się do błędu musi być szczere. Brak ci pokory i żalu, aby uwierzyli.

— Kto? — zawołał Maurycy.

— Wiesz dobrze, Maurice. I nie gniewaj się.

— Nie! Nigdy! Nie! Nie! — krzyczał Murycy, bijąc pięścią aż do bólu w krawędź ogrodowej ławki.

Maurycy podniósł się z fotela z tym samym twardym „nie", jakie wówczas wykrzykiwał. Za oknami stał już zmierzch. Podszedł do stołu, aby zapalić świece. Pismo Micheleta leżało obok manuskryptu trzeciego tomu Historii Powstania. Wziął je w palce, złożył we czworo i rzucił do szuflady z listami.

— Kim jest monsieur Mochnacki? — obracał w myślach pytanie Micheleta.

Wszystko w nim wrzało: — nie! nie!! Nie ukorzy się przed nikim. Ale na pismo Micheleta odpowie, inaczej wszakże, niż układał to sobie w imaginacji.

Gorycz. Gorycz. Melancholia.

Chodząc od okna do stołu, poczuł nagle drętwy ból w karku. Próbował obrócić głową — nie mógł. Kark był jakby sztywny. To od niewygodnego ułożenia w fotelu, przejdzie, byle ciało rozprostować, byle się położyć.

Była jeszcze wczesna godzina. Z wieży katedry odezwało się kilka uderzeń. Położył się do łóżka, ale nie miał ochoty czytać, więc zgasił świece.

W ciemności układał nowe pismo, które nazwie „Aktem wiary tułaczów". Nowy rozdział jego romansu z ojczyzną. Będzie to już trzecie pismo auxerskie. — Najpierw trzeba odpowiedzieć sobie, co to jest Polska dzisiaj, ta okrojona, przyzwolona z łaski,

jakby ktoś jabłko za wieś darował. Więc co to jest ojczyzna, tułacze?

Zaprawdę nie jest nią piaszczysta przestrzeń Mazowsza. (Ból karku i drętwota, jakby cała krew uciekła). Nie jest, tułacze, Wisła, ani równiny, ani stolica, ani siedliska władz rządowych. Ale jest nią... (teraz dołącza się drżenie serca, choroba anewryzmatu) ...jest nią owa wielka myśl politycznej niepodległości. Jest nią nadzieja, że kiedyś sprężymy się w niepodległą całość. Że będziemy twierdzą Europy. Ale naprzód trzeba mieć polityczną ideę, bo rewolucja to umiejętność...

Myśli Maurycego pierzchały pod naporem bólu.

Poeta saint-simonista, Jean Claude Renard zanotował na postoju w swoim journal intime pod datą 21 grudnia 1834 roku:

„Tak, jak to było ustalone, przyjechałem do Auxerre, aby odwiedzić sławnego Polaka i zabrać od niego pismo do mistrza Michelet. Długo stukałem w drzwi, zanim mi Madame Laclenche otworzyła.

Dowiedziałem się, że Mochnacki umarł wczoraj nad ranem, dnia 20 grudnia. Męczył się trzy tygodnie. Była to gorączka mózgu — meningite. Madame Laclenche zawiadomiła od razu rodaków zmarłego, ale nikt nie przybył. Po południu zostali wezwani z Towarzystwa Pomocy Ubogim, zabrali ciało, które ma być pochowane na cmentarzu koło katedry, w kwaterze biedaków.

Nie mogłem zostać na pogrzebie, szkoda.

Nie był stary monsieur Mochnacki, liczył dopiero 31 lat. Mógł jeszcze dużo zrobić dla biednej Polski i dla uciemiężonych ludów Europy.

Zmartwi się Michelet...

Kazimierz Dolny, sierpień 1962.

Jerzy Zawieyski

ANTONI GOŁUBIEW

W Y G N A N I E C

Powieść Antoniego Gołubiewa pt. „Adam", nad którą autor pracuje już od dziesięciu lat, posiada dwa biegnące równolegle wątki. Na tle opowieści o pierwszych rodzicach, nie roszczącej sobie zresztą pretensji do wierności wobec biblijnego przekazu i stanowiącej tylko literacką jego transpozycję (czytelnicy „Znaku" częściowo ją znają z kilkakrotnie zamieszczanych przez nas fragmentów), biegnie wątek współczesny o przemianach zachodzących w świecie dzisiejszym. Jest to opowieść niejako o granicy, o „styku" wieku XIX i XX oraz o mozolnym szukaniu swego miejsca w nowym, nieznanym jeszcze świecie, który sami tworzymy — a problematyka tego wątku wiąże się bezpośrednio z dziejami początków ludzkości i z całym przebiegiem historycznego procesu. Mówiąc skrótowo i metaforycznie — wędrówka Adama nie skończyła się ze śmiercią pierwszego człowieka, trwa ona przez cały ciąg dziejów. Powieść przeplatana jest nadto partiami refleksyjnymi, stanowiącymi niejako trzeci wątek — bezpośrednich wyznań odautorskich. Zamieszczone w numerze bieżącym wyjątki opowiadają o ostatnich latach wieku XIX — tj. o latach poprzedzających pierwszą wojnę światową i przez nią przerwanych, widzianych oczyma młodego chłopca, Karola Wagnera, głównego „bohatera" współczesnego wątku powieści.

REDAKCJA

Tak więc dawno miniona przeszłość, zarówno ta zapomniana, czy nieświadoma, istniejąca tylko w długim ciągu genetycznego rozwoju, jak również ta bliższa, pamiętana, własna i osobnicza, nie zginęła, odwrotnie — żyła w *teraz*, w aktualnym przeżywaniu stającej się chwili, w odnalezionym szczęśliwie własnym miejscu w świecie, obojętnie czy miejscem tym była rzeczna dolina z urwistymi skałami i niegłęboką grotą rozświecaną w nocy przez wstający zza przechyłu księżyc, czy też mały skrawek podgórskiej ziemi, ogrodzony płotem z oskoblonych żerdzi i nazywany szumnym mianem — mój świat. Karol Wagner odnalazłszy go wreszcie, coraz częściej cofał się myślą w ową przeszłość, w świat, który dawno nie istniał, zaginął bowiem w burzliwym skłóceniu żywiołów, wracał — jeśli się tak można wyrazić — w minione *teraz* swego dzieciństwa i wczesnej młodości. Nie były to bynajmniej sentymentalne powroty w lata sielsko-anielskie, czy też górne a chmurne: jego młodość nie znała odurzenia się wzlotami marzeń, a — jak to dziś dostrzegał — anielską sielskość dzieciństwa zamącało mu rozdwojenie, jakie wprowadzała włóczęgowska nieokreśloność Ottona Wagnera i bronione całą siłą wiary, patriotyczno-mieszczańskie ideały matki. Na swoją przeszłość spoglądał Karol nie jak liryczny poeta, lecz chłodnym wzrokiem obserwatora i badacza, który pragnie zrozumieć obiektywny bieg zdarzeń i wywołane przez nie długotrwałe skutki. Chcąc odnaleźć swe miejsce w świecie, lecz przede wszystkim samego siebie, musiał ustosunkować się wyraźnie do własnej przeszłości, gdyż zdawał sobie bardzo dokładnie sprawę, że oderwanie się od niej jest fikcją, że całą ją w sobie nosi i że osobnik, nazywający się Karolem Wagnerem, został przez ową przeszłość ukształtowany i stworzony. Dlatego też wszystko co *było*, owo półzapomniane *kiedyś*, jednocześnie w nim *jest*, żyje w aktualnym *teraz*, uchwycić zaś siebie można tylko w ciągłości i w zmieniającym się wciąż, a jednak nieprzerwanym — trwaniu.

Czyż haftowana w rajskie ptaki makata, kaflowy piec i pikowana kołdra zginęły i czyż zapadł się w nicość niewielki pokój przy Kettlerstrasse, nawet gdy Karol o nim nie myślał i nie utrzymywał jego obrazu w aktualnej pamięci? Czy Otton Wagner, skoro po raz ostatni zamknął drzwi swego „domu" i zaginął gdzieś w nieogarnionej przestrzeni szerokiego świata, minął dla syna bez śladu? A ta, która stworzyła mu dzieciństwo, ozdobione haftowanymi dziełami swej sztuki, czyż została bez reszty zgryziona przez mikroskopijne bakcyle Kocha? Jej śmierć w 1913 roku wywołała w Karolu wrażenie, że wszystko się wokół zapada — bo czyż świat

może istnieć bez jego matki? A jednak śmierć ta wykazała dowodnie, że świat jest mocniejszy i trwalszy nawet od nieugiętej Danuty z Kibortów Wagnerowej, przyniosła zaś Karolowi przede wszystkim przedwczesną dojrzałość. Trzynastoletni chłopiec, pozbawiony w wielkim i rojnym mieście kogoś naprawdę bliskiego, zupełnie samotny wśród tłumu obojętnych ludzi (o paru wyjątkach wspomnimy za chwilę), musiał od razu uczyć się „trudnej sztuki życia", a jego dalsze koleje upodobniły się raczej do włóczęgowskiego losu Ottona Wagnera, niż do życia dużo mocniej wrośniętej w grunt Danuty Kibortówny. Beztroskie, fruwające z gałęzi na gałąź przelotne szpaki, dla których Karol z takim zapałem zbijał domki z deseczek, przypominały mu naturę ojca, podczas gdy wkorzeniony w ziemię świerk...

Lecz nie — mocne, odporne na mrozy i wiatry, włókniste i twarde drzewo w niczym nie było podobne do lekkiej, smukłej i delikatnej kobiety, której dłoń na swym rozpalonym czole pamiętał Karol tak dobrze, a która zmieniła pokoik w szarej kamienicy na przybytek bezpieczeństwa i ciepła. Nie, matka w niczym nie przypominała świerku. Nie przypominała zwłaszcza w ostatnich tygodniach przed śmiercią, kiedy już nie podnosiła się z łóżka, a wielkie jej szare oczy wodziły wciąż za krzątającym się po mieszkaniu Karolem.

Czy Karol wiedział, że koniec matki się zbliża? Chyba wiedział. Matka zresztą naprowadzała go na tę myśl dalekimi napomknieniami, nie mając odwagi powiedzieć jasno i wprost. Kiedyś — Karol właśnie gotował na maszynce naftowej herbatę — zawołała go jakimś ostrym, obcym głosem, ujęła obie jego ręce — dłonie miała spocone i Karol brzydził się ich lepkiego dotknięcia — długo wpatrując się w niezgrabnego wyrostka z ostrzyżoną dla oszczędności na zero krągłą głową, w której świeciły jasne oczy Ottona Wagnera — może to podobieństwo do ojca napełniało ją niepokojem. Spojrzenie jej ściemniało i zrobiło się chłodne, niemal wrogie. Powiedziała z naciskiem, ściskając mocniej jego ręce swymi lepkimi dłońmi, a głos się jej rwał: „Pamiętaj, Karol... nigdy... żebyś nie zagubił swej duszy... wiesz, mówiłam ci, wiesz, co jesteś winien... pamiętaj..." — aż niespodzianie chwyciła syna w objęcia, przytuliła jego głowę do piersi w różowej matince — i Karol uwierany na skroni guziczkiem od rękawa zdziwił się, że przy tych nieraz przecie powtarzanych słowach, matka rozszlochała się tak rozpaczliwie. Czuł się zresztą w nienaturalnie mocnym uścisku zażenowany, wszystko to było strasznie głupie i zawstydzające, pragnął tylko jednego — oswobodzić się prędzej od tulących go ramion. Ale jakże?... — więc tylko pokręcił głową, bo gu-

zik cisnął okropnie. Matka puściła go od razu. Podnosząc się wybąkał: „Tak... ja wiem, mamo..." — nie odpowiedziała na to ani słowa, odwróciła się, czoło oparła o ścianę i trwała tak długi czas bez ruchu; kołnierz matinki się odchylił i spod upiętych włosów widoczny był kark, tak wychudzony, że kości i ścięgna wyraźnie odcinały się pod skórą. Cała ta scena była nie do zniesienia, Karol pobiegł do kuchni, zaparzył herbatę, zasłodził ją dwoma kawałkami cukru i podając szklankę powiedział z urazą w głosie:

— Proszę... niech mama wypije...

Teraz rozumiał, że było to z jego strony okrutne, lecz wtedy nie mógł inaczej; jego świadomość, że matka dogorywa, była niedokładna i zmącona, nie ukazywała żadnego obrazu, nie obejmowała tej absolutnie nonsensownej możliwości, jaką byłoby odejście matki z „nie dość dobrego świata". A jednak — pamiętał to dobrze — wieczorami po zgaszeniu światła płakał z niejasnego rozdzierającego go żalu; dziś wiedział to z całą pewnością, że bardzo matkę kochał — wprawdzie tak tylko, jak potrafi kochać trzynastoletni chłopak, a więc z buntowniczym i krnąbrnym, a jednocześnie zachłannym egocentryzmem, trochę po szczenięcemu w dosłownym znaczeniu tego wyrazu, to znaczy jak przywiązane jest do swej rodzicielki szczenię, niemniej była to miłość. I czyż można było nie kochać tej lekkiej uroczej kobiety, jego matki, ubranej *ze sznytem* w ciemną suknię z obcisłymi mankietami i białym kołnierzykiem wokół szyi, o takiej łagodnej twarzy i dobrych troskliwych rękach, dawniej nie pocących się obrzydliwie, tak bardzo drogiej i miłej, i swojej. „Mamo..." — szeptał nieraz Karol Wagner przed siebie, już gdy był dorosłym, zrównoważonym mężczyzną i gdy okrutne doświadczenia życia starły zeń niemal wszelką wrażliwość na ból, opuszczenie i śmierć. Żadne jednak doświadczenie nie mogło dotknąć pamięci Danuty z Kibortów Wagnerowej, która przybyła z Wilna nad daleką Dźwinę („do dzieci") i która była jego ukochaną mamą. Ojciec był wspaniałym mężczyzną, ale ona... tak — ona...

Karol Wagner przy tych wspomnieniach niewiadomo dlaczego zaczynał gwizdać starą rubaszną piosenkę:

Hej, panowie, posłuchajcie —
raz i dwa, i trzy —
i gazetki poczytajcie —
raz i dwa, i trzy...

Tak, trzynastoletni wyrostek wiedział i nie wiedział, nadchodzące niebezpieczeństwo potrafił bowiem przyjąć tylko zewnętrzną warstwą świadomości; był za młody, jego własne życie zbyt

drapieżnie goniło do pełni rozwoju, by mógł ogarnąć zanikanie biologicznej prężności i przewagę rozkładu nad wzrostem. A jednak z owej cienkiej powierzchniowej warstwy rozeznania sączyło się weń jadowite zimno, paraliżujące radość i ściskające w piersi — lęk przed czymś nieokreślonym a okropnym, przed nieodwracalnym procesem zaniku, który w niedalekiej już chwili sprawi, że on, Karol Wagner, zostanie na „nie dość dobrym świecie", czyli wśród szarych kamienic Kettlerstrasse całkiem sam, opuszczony i bezradny. Zapewne myślała o tym również jego matka, skoro tydzień przed śmiercią wstała jeszcze z łóżka — Karol przestraszył się wtedy jej żółtawej twarzy z drobniutkimi kropelkami potu na nosie i skroniach — i wyszła na parę godzin na miasto. Po powrocie nie położyła się od razu, siedziała jakiś czas przy stoliku wyjmując papiery z drewnianej szkatułki z rzeźbionymi kwiatami na wieczku, wolno czytała jeden po drugim, a potem każdy darła kolejno na drobniutkie strzępy. Karol patrzył na to dzieło zniszczenia przerażony do najwyższego stopnia, wiedział, że w szkatułce były listy od ojca i że matka zawsze trzymała je zamknięte, miniaturowy zaś kluczyk nosiła pieczołowicie w *redikiulu*. Skoro ostatnia ćwiartka została unicestwiona, a na stoliku leżała tylko kupa strzępów, Danuta z Kibortów Wagnerowa zamieszała je nerwowym ruchem ręki, odwróciła się do syna i powiedziała mu, że „w razie czego" ma się zwrócić do państwa Freymanów, do których przyjechała z Wilna, a którzy byli dla niej zawsze życzliwi i „wobec tego" Karol może się od nich spodziewać opieki i wszelkiej pomocy. „I pamiętaj..." — dodała surowym głosem — Karol bał się, że matka znów go zacznie tulić i płakać, lecz usłyszał tylko z niejaką zaciętością wypowiedziane słowa: „A ten śmietnik — palec matki ukazał na kupę strzępów — wrzuć zaraz pod płytę." Wypełniając jej rozkaz próbował pośpiesznie odczytać coś ze skrawków papieru, ale były tam tylko nic nie mówiące części słów, pisanych pochyłym charakterem ojca, oraz cyfry — na ich widok przypomniała się chłopcu podsłuchana w nocy rozmowa. Prędko otworzył żelazne drzwiczki i wysypał strzępy na ruszt, a kiedy wszedł do pokoju, matka leżała już w łóżku z oczyma przesłoniętymi ręką, której dłoń zwrócona była na zewnątrz (ta dłoń wróciła do Karola z zapadliny pamięci, gdy onegdaj Ewunia trzymała jego rękę odwróconą wewnętrzną stroną ku górze i tak zdumiewająco odczytywała z niej przeszłość). „Czy na ręce matki wypisana była wtedy bliska śmierć?" — spytał siebie Karol i zirytował się strasznie ze swej głupoty. Ale czuł się oszołomiony, późnym wieczorem wyszedł na swój balkon, stojąc przy balustradzie spoglądał na ciemną dolinę — i długo nie mógł odzyskać równowagi umysłu.

Śmierć przyszła cicho i niedostrzegalnie, w biały dzień, gdy Karol usiłował rozpalić ogień pod płytą, by ugotować rosół. Chciał spytać matkę, kiedy ma włożyć mięso do garnka, wszedł do pokoju i ujrzał szeroko rozwarte, zatoczone jakoś do góry oczy — matka nigdy dotąd tak strasznie nie patrzyła; pochylił się ku niej — a potem z nagłym okrzykiem wyskoczył z mieszkania na schody. Nie wiedział, z czego tak od razu rozpoznał, co to się stało, okropny lęk stanowił dojmującą reakcję. Nieprzytomny zbiegł do połowy kondygnacji, było tu okno wyglądające na sąsiednią kamienicę — na okolonym żelazną balustradą balkonie młoda kobieta w białym marszczonym fartuszku z rozmachem wybijała trzepaczką materac. Tłumione przez szybę buch — buch — buch zdawało się kojące, zwyczajność tego trzepania wobec niemożliwości, która się zakradła do ich mieszkania i stała się faktem, była tak nieprawdopodobna w swej dziwaczności, w swym nieczułym na nic okrucieństwie, że Karol stał i bezmyślnie gapił się w okno. Kobieta odłożyła trzepaczkę, poprawiła sobie zawiązanie na głowie, przełożyła materac na drugą stronę i z podwójną energią zabrała się do swej zdumiewającej czynności. Karol zawrócił i z wolna, trzymając się poręczy, zaczął wstępować na górę.

W ciągu najbliższych pięciu lat miał się tak przyzwyczaić do widoku zabitych, że martwe ciało nie robiło na nim większego wrażenia niż zewłok szczura lub psa; wzrok jego obojętnie spotykał wytrzeszczone oczy i pokręcone tułowia, wisielec był dużo mniej ważny od gałęzi obciążonej jabłkami. Co więcej Karol już wiedział o sobie, że i on może leżeć tak skręcony na boku, lub siedzieć ze zwisającą na pierś głową, niby człowiek głęboko uśpiony. Wiedział też, że śmierć nie jest uśpieniem, że człowiek przemienia się dzięki niej w rzecz, w ciało — i że z chwilą, gdy milknie w nim serce, a usta przestają oddychać, cały świat przestaje się liczyć, niejako zapada się i ginie, cokolwiek zaś było ważnego, w tejże chwili staje się obojętne i nieważne. A jednak mimo śmierci, mimo tej najważniejszej śmierci na świecie, kobieta w białym fartuszku z zaciekłą pasją biła trzepaczką w materac — i na całej Kettlerstrasse śmierć ta nie uczyniła najmniejszego wrażenia, przemknęła niedostrzegalnie i cicho, niby cień przelatującego ptaka. Ta właśnie obojętność świata wobec tego, co zaszło, wydała się Karolowi tak nieprawdopodobnie okrutna.

Nie uświadamiał sobie jednak tych odczuć, kiełkowały one w nim niedostrzegalnie i miały się rozwijać w ciągu długich lat głęboko ukryte, a jednak kształtujące mu charakter. Teraz wcho-

dził po schodach oszołomiony, wciąż jeszcze nie obejmował w pełni tego, o czym z pewnością już wiedział, że się stało. Drzwi do mieszkania były na oścież otwarte, Karol jednak nie odważył się wejść. Usiadł na owej skrzyni z pustymi butelkami od wina, obok której wyobrażał sobie niegdyś anioła z płonącym mieczem „w prawicy" — i to przypomnienie spowodowało, że ogarnął go dławiący żal. Ciche łzy potoczyły się po policzkach chłopca, któremu nic nie zostało na świecie, prócz pulsującego w nim życia i niejasnych pouczeń matczynych, zaczynających się zwykle od słów: „Pamiętaj, Karol..." — a tylko ten początek był naprawdę ważny, podczas gdy tamto coś o „duszy", o „wolności" i o „ojczyźnie" rozpływało się w niejasny szum nic nie znaczących powiedzeń. Tego jednak siedzący na skrzyni wyrostek również nie mógł objąć swą trzynastoletnią świadomością i tylko ściskało go piekącym bólem poczucie, że mama umarła i że on został zupełnie sam na strasznej, ponurej Kettlerstrasse. Z nagła pomyślał o ojcu, ale Otton Wagner nie wzbudził w nim ani ufności, ani nawet tęsknoty: ojciec zagubiony w szerokim świecie praktycznie się nie liczył — i od tej chwili spoglądająca szklistymi oczyma jakby poza swą głowę Danuta Kibortówna zaczęła wygrywać walkę o duszę syna, o którą tak bardzo się bała, by chłopak jej nie „zatracił". Nic nie znaczące za życia powiedzenie „pamiętaj" zaczęło być czymś przerażająco realnym, skoro matka zapadła w niepowrotne *kiedyś* i mogła egzystować tylko w pamięci — jeszcze gdy ciało jej leżało sztywnie wyciągnięte pod haftowaną makatą, a jej synowi brakło odwagi, by wejść przez otwarte drzwi do pokoju, który w jednej chwili przestał być „jego światem" i który stał się równie obcy jak Kettlerstrasse i całe miasto, nie mogące dać człowiekowi żadnego schronienia.

Siedział na skrzyni i płakał. Nie miał pojęcia, czy trwało to długo, czy tylko kilka minut. Drzwi sąsiada się otworzyły i wyszedł z nich syn handlarza, starszy od Karola Czerwony Waśka. To był wróg. Ilekroć Karol wchodził na schody czy zbiegał na ulicę, drżał by nie spotkać Czerwonego Waśki: zawsze dostał od niego kuksańca, albo czapka zlatywała mu z głowy, zrzucana jednym machnięciem. Najgorzej jednak było na ulicy, banda bowiem, której Waśka przewodził, wyśpiewywała za nim nieprzyzwoitą i urągliwą piosenkę, zaczynającą się od słów: „Polak-katolik...", a jeśli Karol dostał się w ręce rozwrzeszczanych młokosów, zaczynały się wymyślne tortury. Czerwony Waśka był zmorą całego Karolowego dzieciństwa. I oto w tej chwili on właśnie musiał się napatoczyć... — Karol przestał od razu płakać, siedział dalej na skrzyni z rękami wspartymi na wieku, z usmarowaną

brudnymi palcami — bo przecież dopiero co rozpalał pod płytą — mokrą od łez twarzą. Waśka stanął przed nim, obie ręce trzymał w kieszeniach, a jego ruchliwa piegowata twarz wyrażała żywe zainteresowanie. Po dłuższej milczącej obserwacji, łypnął okiem i spytał:

— Mażesz się?... Co się stało?... Lanie dostałeś?

— Moja mama umarła — powiedział cicho Karol; przyniosło mu nagłą ulgę to zainteresowanie się nim ze strony Czerwonego Waśki. Tamten gwizdnął przez zęby, kucnął i zaglądając Karolowi w twarz indagował:

— Kiedyż to ona umarła?

— Niedawno.

— Dzisiaj?

— Dzisiaj.

Niespodziewanie Waśka splunął na ścianę tuż nad głową Karola.

— Ot jak?... No, a ty?...

— Ja zostałem... — odparł pozornie bez sensu Karol, lecz było to wyrażenie najgłębszej treści jego obecnych przeżyć.

— Ii... — Waśka skrzywił się — to i co? Moja matka też umarła, a czy ja płaczę. Dasz sobie radę... — aż nagle zerwał się jak sprężyna, otworzył drzwi do swego mieszkania i krzyknął w nie całym gardłem: „Wagnerowa umarła", po czym zbiegł na dół, krzycząc te dwa słowa na każdej kondygnacji. Karol patrzył za nim ze swojej skrzyni przerażony, jakby okrzyk Waśki sprawił, że śmierć matki przestała być wewnętrzną sprawą Karola, stała się niezależnym odeń faktem, faktem nieodwracalnym, o którym już wie cała kamienica i który oto zostaje przez nią potwierdzony. A jednak — dziwna rzecz — bolesny ucisk w piersi Karola jak gdyby nieco zelżał.

Taką to pierwszą pomoc dał mu świat na dalsze samodzielne już życie. O tych słowach, rzuconych mu mimochodem przez Czerwonego Waśkę „dasz sobie radę", Karol Wagner nie zapomniał nigdy. „Przeżycia się nie liczą — lubił mawiać później w trudnych sytuacjach — tylko fakty się liczą. Dam sobie radę" — i natychmiast chłódł i wracał doń spokój. Karol Wagner nie pozwalał sobie nigdy po tych słowach na rozklejanie się, przez całe też życie był wdzięczny Czerwonemu Waśce za owo splunięcie mu nad głową na ścianę i za twardą naukę o istocie obowiązku. Prócz ojca i matki za swego wychowawcę zawsze uważał również Czerwonego Waśkę; miał się też z nim jeszcze kiedyś spotkać w bardzo niezwykłej sytuacji.

Następne lata pomieszały się mu we wspomnieniach w zupełny chaos poszczególnych obrazów i zdarzeń, które pamiętał z naj-

drobniejszymi szczegółami, lecz których nie umiał ze sobą powiązać. Wszystko mu się mieszało, sceny z pogrzebu „wjeżdżały" na późniejszą o kilka lat noc, w którą Karol Wagner opuszczał Rygę na zawsze. Jakże to tam było?... — zapatrzone w ciemną dolinę spojrzenie cofało się niejako wstecz, w głębię minionego czasu, w dalekie *kiedyś* — i oto trzynastoletni Karol Wagner, niby ten sam człowiek, to samo *ja*, a tak zupełnie inny, nie uformowany i nic nie rozumiejący, stoi nad prostokątną dziurą w ziemi, a dwóch mężczyzn w czarnym odzieniu spuszcza przy pomocy sznurów brązową trumnę z krzyżem na wieku i z kokieteryjnie wystającą spod wieka papierową koronką. Karol stoi oszołomiony, obojętny, niemal nieobecny. Dopiero na głuchy odgłos padających z łopaty gliniastych grud, czuje, jak w środku go ściska — ściska bólem, i lękiem, i czymś jeszcze, czymś nie do uchwycenia, a okropnym i zimnym — i na skutek tego ściśnięcia, poddany bez reszty bólowi, Karol wybucha głośnym płaczem. Ktoś go potem bierze za rękę, ktoś go gdzieś przez dżdżysty dzień prowadzi, jakaś pusta aleja, z obu stron mokre drzewa i zapach wilgotnej ziemi, a zaraz potem Karol siedzi u sąsiadki mieszkającej pod nimi, Marii Nikołajewny, utalentowanej modystki, która jego matce uszyła kiedyś granatowy toczek z piórkiem i pije ze spodeczka herbatę *z warieniem;* herbata parzy usta, Maria Nikołajewna dokłada mu tych *warienii* i coś mówi szybko, z troską w głosie, co jednak do Karola nie dochodzi, chce mu się spać, herbata parzy usta, wewnątrz głuche odrętwienie, przyjemnie jest z tym odrętwieniem, aż nagle na stół wskakuje pręgowany kot, Karol widzi zielone wielkie kocie oczy, widzi wąsy, całą mordkę najzupełniej wyraźnie... — i w tym miejscu wspomnienie się urywa, jest ciemno, mrok, jakby nic tam nie było, jakby w życiu Karola nastąpiła wyrwa, a dopiero po drugiej stronie wyłania się nowe, szczegółowo widziane wspomnienie.

Zapatrzony w swoją dolinę, w „swój świat", podniecony wieczorem wróżebnym, Karol Wagner usiłuje sobie przypomnieć, czy dobrą Marię Nikołajewnę spotykał i później — i nie może ze swą pamięcią poradzić. Musiał chyba spotykać, mieszkali przecież na tej samej klatce schodowej — bo Karol nie posłuchał zrazu zalecenia matki, nie poszedł do państwa Freymanów i przebywał jeszcze czas jakiś w swoim dawnym mieszkaniu przy Kettlerstrasse. A jednak Maria Nikołajewna i jej zielonooki kot znikli z jego widzenia, jakby ich nigdy nie było.

Lepiej natomiast pamiętał wiecznie pijanego ojca Czerwonego Waśki, pękatego Stiepana Arkadiewicza, z dobrodusznie mrugającymi oczyma i rudawą brodą, spadającą na sukienny długi do

kolan *kabat.* Ze Stiepanem Arkadiewiczem łączyły go liczne interesy handlowe. On to, Stiepan Arkadiewicz, zajął się organizacją pogrzebu i kupił trumnę z owymi ładnymi koronkami, a potem wyprawił dla sąsiadów uroczystą stypę, na koszty zaś tej imprezy zgodził się wziąć część mebli pozostałych po zmarłej, mianowicie stół, ów kredensik, w którym matka chowała ongiś konfitury, oraz jej łóżko z niklowanymi gałkami. Ależ tak!... — gałki owe Karol Wagner pamiętał wyśmienicie. Lubił się w nich jako dziecko przeglądać, gdyż miały one tę niesamowitą trochę właściwość, że odbijały twarz zupełnie zmienioną, z monstrualnie wielkim nosem, oczyma uciekającymi na ukos do góry i również uciekającymi, ale już ku dołowi, wargami; była to twarz niepokojąca a równocześnie śmieszna — i przyjemnie było odsuwać się od gałki i przysuwać, obserwując jak nos się zmniejsza i zwiększa, oczy zaś i usta uciekają w górę i w dół.

Tak właśnie było z tymi wspomnieniami — obraz i wyrwa, znowu obraz i wyrwa, nie uszeregowane jednak porządnie jedno za drugim, ale wypływające niespodzianie to tym, to innym okruchem minionego. Lecz przecie każda chwila kształtowała człowieka, nawarstwiała się w jedną osobowość, w *kogoś,* kogo określa imię i nazwisko, Ewunia wczoraj wszystko mu to powiedziała. Trzeba koniecznie do tamtych chwil dobrnąć, natężyć pamięć — i znów Karol Wagner widzi — widzi siebie siedzącego na ławce kantoru „Johann Freyman, import-eksport", czcigodnej firmy handlowej, liczącej sobie jak nic dwieście lat, której obecny szef, a zarazem opiekun Karola, jest tylko depozytariuszem, człowiekiem niosącym płonącą pochodnię dobrobytu i ugruntowanego porządku w długiej sztafecie pokoleń. Jest wysoki, dostojny i trochę sztywny, z łysiejącą na czubku małą głową, ze lśniącą rudawą brodą, przypominającą kolorem (ale tylko kolorem!) brodę Stiepana Arkadiewicza. Broda ta spada nie na ordynarny *kabat,* lecz na czarny, szyty w zakładzie krawieckim „Alfred Krauze i syn", elegancki tużurek, sięgający panu Freymanowi do kolan; nogi ma pan Freyman długie, cienkie, więc chodzi niby na szczudłach, ujętych w wąskie, modne podówczas nogawki, spod których błyszczą czubki świetnie wypucowanych trzewików od Jefreimowa. Jest wielką figurą w mieście, właścicielem i kierownikiem firmy „Johann Freyman, import-eksport", posiada w Rydze kilka piętrowych kamienic, własne okręty i składy, przedstawicielstwa na całym terenie wielkiego imperium, jest wreszcie członkiem rady miejskiej, *gorodskoj uprawy,* posiada więc stopień urzędowy, stanowiący ważne ogniwo w hierarchicznej budowie ryskiego społeczeństwa.

Trzynastoletni Karol Wagner siedzi sobie na ławce tuż obok przepierzenia z mlecznego szkła, za którym mieści się biuro szefa, siedzi w pełnej gotowości, gdyż w każdej chwili może być wezwany celem odniesienia pilnego listu lub załatwienia innej nie cierpiącej zwłoki sprawy. Na tejże ławce, wygładzonej jak lustro, siadywał przed kilkunastu laty jego ojciec, Otton Wagner, i stąd niejako wywodzi się ród Karola, gdyż dzięki ówczesnemu stanowisku ojciec poznał pannę Danutę Kibortównę, przybyłą tu z Wilna „do dzieci" państwa Freymanów. Jednakże nie można powiedzieć, by Karol już odziedziczył znaczenie swego ojca, jest on tylko zwykłym chłopcem na posyłki, podczas gdy zaufane stanowisko „człowieka do specjalnych poruczeń" piastuje obecnie zupełnie łysy człowieczyna, zwany przez kolegów kulawym Kolką (istotnie utykał on trochę na prawą nogę), lecz dla Karola będący Nikołajem Jefimowiczem, jego bezpośrednim przełożonym i poniekąd wychowawcą. Mówiąc zwięźle — Karol Wagner z racji dawnych stosunków jego rodziców z firmą „Johann Freyman, import-eksport", a także przedśmiertnej prośby matki, został włączony w zamknięty świat starej Rygi, oczywiście w odpowiednie dla siebie miejsce, skromne zrazu, lecz zapewniające mu utrzymanie, uregulowany tryb życia i potrzebne do zawodu wyszkolenie. Mógł się spodziewać (jeśli będzie się oczywiście wzorowo sprawował), że czeka go piękna przyszłość, awans społeczny i poprawa materialnych warunków (pan Freyman wyraźnie mu to oznajmił), będzie się więc wznosił w służbowej hierarchii, może zostać z czasem *prikazczykiem*, magazynierem, nawet kiedyś bo i to nie jest wykluczone — przedstawicielem i komisantem, ze względu zaś na pamięć ojca — nawet „człowiekiem do specjalnych poruczeń", więc kimś najbardziej zaufanym, niejako prawą ręką szefa. Wtedy to Karol Wagner po raz pierwszy usłyszał, że może zostać *kimś* (bo na razie jeszcze nie jest oczywiście nikim, po prostu chłopcem, nad którym firma roztoczyła opiekę), a być *kimś* oznaczało w pojęciu pana Freymana pełne włączenie się w organizm wielkiego miasta, w jego przemysł i handel, w tok interesów, oczywiście w ramach firmy „Johann Freyman, import-eksport", jako „człowiek" tej firmy. Takie to olśniewające perspektywy ukazał synowi Ottona Wagnera sam pan Freyman, w długiej przemowie, której celem było podniesienie młodego człowieka na duchu i wskazanie mu właściwego dlań miejsca w naturalnej hierarchii stworzenia.

Kantor, w którym Karol siadywał na ławce, wypolerowanej suknem jeszcze przez jego ojca, mieścił się w ciężkiej pięciopiętrowej kamienicy, dokąd obecny szef firmy przeniósł się w parę lat

po odziedziczeniu majątku. W młodości bowiem pan Freyman folgował podobno nowatorskim pomysłom, nie pozbawionym w oczach Rygi cech awanturniczości, budzącym w mieście niepokój i zgorszenie, a jednak w końcu uwieńczonym triumfalną wygraną. W starych zasiedziałych rodzinach zdarza się, że ni stąd, ni zowąd wytryśnie dziki nieokiełznany pęd, który nagle wybuja wysoko, by później przedwcześnie zwiędnąć i zniszczyć powolny, ale nieustanny i trwały wzrost prastarego drzewa. Tak patrzano na zapędy młodego Freymana. Studiował on jeszcze za życia ojca w Holandii, a później w Anglii, odbył praktykę handlową w Niemczech północnych, i wrócił stamtąd urzeczony nowoczesnością, duchem reformy, z gotowym planem renowacji całego przedsiębiorstwa. Nic więc dziwnego, że nie odpowiadał mu dawny, ciemny i zatęchły lokal na starym mieście, w którym jego przodkowie pracowali z korzyścią przez wiele pokoleń, że zdecydował się na śmiałe posunięcia i kosztowne inwestycje, czego zewnętrznym wyrazem było nie tylko zajęcie na firmę piwnic i parteru nowo wzniesionej kamienicy, lecz również kupno w holenderskiej stoczni kilku statków parowych, podczas gdy dotąd „Johann Freyman, import-eksport" używała wypróbowanych i mimo swej powolności tanich w eksploatacji barek żaglowych. Starzy, związani z firmą od lat kapitanowie tych barek musieli odejść razem ze swym archaicznym sprzętem, to samo dotknęło wielu dawnych pracowników, na których miejsce zjawili się ludzie nowi; trzeba jednak podkreślić, że pod względem finansowym młody szef zachował się z odchodzącymi uczciwie, a nawet wspaniałomyślnie, co zresztą w stosunku do „swoich ludzi" leżało w tradycjach firmy. Wszystkie te innowacje wymagały rzecz jasna poważnych wkładów, te zaś z kolei nowych stosunków i kredytu, tymczasem rewolucyjne posunięcia następcy starego Freymana obudziły doń w mieście dużą nieufność. Stworzyło to przedsiębiorczemu młodzieńcowi poważne trudności, to też — jak w zaufaniu opowiadał Karolowi kulawy Kolka (właściwie — Nikołaj Jefimowicz) — firma istotnie stała wtedy na progu bankructwa i zaprzepaszczenia dorobku kilku pokoleń Freymanów. Jednakże okazało się, że na starym pniu wyrósł nie dziki, anarchizujący życie pęd, nie umiejący nawiązać w porę do tradycji, lecz raczej wybitny talent, naprawdę godny swych przodków sprzed lat dwustu, którzy budowali nad Dźwiną pomosty ze sprowadzanych rzeką ciężkich bali dębowych i z rozmachem wchodzili do starej gildii kupieckiej, mającej tradycje jeszcze starsze, sięgające walk kawalerów mieczowych z panami-biskupami ryskimi, czasów Fürstenberga i Gottarda Kettlera. W tamtej dawnej epoce, gdy o ujście Dźwiny walczyły ze

sobą Ruś Iwana Groźnego, zaborcza prężność Skandynawów i szlachecka rzeczpospolita polsko-litewska wygrywał ten, kto umiał stać się bardziej nowoczesnym, oczywiście w dawnym, zamierzchłym znaczeniu tego pojęcia; kto umiał przełamać rutynę sięgającą czasów powstania gotyckich kościołów i Domu Czarnogłowych, owych sławnych czasów hanzeatyckich, będących z kolei nowatorskim przełamaniem form handlu jeszcze starszego, handlu graniczącego ze zbójectwem, sięgającego aż gdzieś do pośrednictwa najstarszego, gdy wikingowie na swych łodziach z zadartymi wysoko dziobami, nie wypuszczając z rąk szerokich obosiecznych mieczów, wpływali z falą w ujście Dźwiny i docierali daleko w górę rzeki, pokonując utrudniające żeglugę kamienne bariery, zbrojny opór miejscowej ludności i nieprzyjazne warunki kraju bagien i puszcz. Młody Freyman wykazał, że nie ustępuje śmiałością i umiejętnością swym ginącym w mrocznej studni przeszłości przedsiębiorczym przodkom, był ich prawdziwym kontynuatorem, a napotkawszy na konserwatywny opór w rodzinnym mieście, umiał trafić do kupców Moskwy i Petersburga, zapewnić sobie kredyt bankowy, a nawet zdobyć dostawy dla cesarskiego dworu. Te sukcesy od razu wróciły mu zaufanie, zaufanie nie pozbawione przymieszki podziwu i płynącej z uznania zawiści, toteż wkrótce awanturniczy młodzieniec zdobył sobie pozycję, której nawet cieszący się ogólnym poważaniem jego ojciec zdobyć sobie nie umiał. Pozycja ta rosła w miarę, jak ludzie się przekonywali, że ten wychowanek szkół angielskich i holenderskich, acz tak ostro modernizuje swoje przedsiębiorstwo, daleki jest jednak od romantycznego przeinwestowania, umie liczyć i — nie żałując środków na rzeczowe wkłady — potrafi „oszczędzać kopiejki". To „oszczędzanie kopiejek" ostatecznie przekonało doń świat ryskich interesów, gdzie „oszczędność, wytrwałość i pieniądz" były — jak o tym w dzieciństwie pouczał Karola jego ojciec, Otton Wagner — fundamentem dobrobytu i szczęścia. Zaczęto nawet naśladować młodego Freymana, który modernizację swego przedsiębiorstwa nie ograniczył do rzeczowych inwestycji, lecz objął nią metody handlu, jego organizację, kalkulację opartą na dokładnej znajomości koniunktury i rynku, nowoczesną reklamę, zwłaszcza zaś lansowanie towarów dawniej przez rynek rosyjski nie importowanych i zdobywanie na towary te faktycznego monopolu dla firmy. Nowocześnie wykształcony młody Freyman nie miał więc w sobie nic z kupczyka prowadzącego na ślepo swoje interesy, wyrobił sobie własny pogląd na swoją rolę w świecie, lubił też podkreślać, że jego firma spełnia odwieczną misję handlu jako pionierka postępu, budzi w ludziach nowe potrzeby i stara się je

zaspokoić, tworząc w ten sposób na terenie rosyjskiego imperium nowoczesną cywilizację. Ten idealizm łączył pan Freyman z solidnym dbaniem o interesy firmy, okazując przez to dowodnie, że nie zamierza walczyć z prastarymi tradycjami miasta, odwrotnie — nawiązuje do nich i organicznie z nich wyrasta, a jego firma nie jest pasożytującym na społeczeństwie mikrobem, lecz służącą dobru społecznemu komórką, spełniając pożyteczną funkcję przekazywania dóbr i ulepszania życia na ziemi. Nie ulega też żadnej wątpliwości, że upadek firmy byłby stratą, zaś jej rozwój zyskiem nie tylko dla miasta, lecz również dla całego imperium, a nawet dla całej ludzkości.

Takie były poglądy pana Freymana na jego rolę w świecie. Czyż można się wobec tego dziwić, że dbał on o odpowiednie ramy zewnętrzne, w których miał pełnić swą misję pośrednika między Zachodem i Wschodem? Ramą tą była właśnie owa obrócona frontem ku Dźwinie kamienica, w której mieściły się biura firmy, głęboko zaś wchodzące w ziemię, odpowiednio wybudowane piwnice, służyły jako skład win, tych samych win, od których butelki skupywał ojciec Czerwonego Waśki, rudobrody Stiepan Arkadiewicz. Kamienica do wysokości pierwszego piętra licowana była wypalanymi kafelkami barwy starego miodu, ozdabiały ją pilastry i wijące się gzymsy, a także otoczone kamienną balustradą półokrągłe balkony; na pierwszy też rzut oka budziła zaufanie swą budową, w której nic nie było tandetnego, a obfitość ornamentacji świadczyła o zamożności, mogącej sobie pozwolić na luksus nieużytecznego piękna. Nad parterem biegł przez całą szerokość czarny szyld ze złotymi wypukłymi literami, składającymi się na cztery słowa, oznaczające solidność, rozmach, pewność i nowoczesność: „Johann Freyman, import-eksport", a także rok założenia firmy, mianowicie 1721, czyli rok zakończenia wojny północnej. Być może była to data symboliczna, data niejako podręcznikowa, skoro czas historyczny zamazuje się w ludzkiej świadomości w niejasne i rozlewające się plamy, daje się zaś częściowo uchwycić przez związanie go z wbijającymi się w ludzką pamięć ważnymi zdarzeniami — a takim właśnie niewątpliwie epokowym dla Rygi zdarzeniem był pokój nysztadzki. Może więc firma została założona nieco później, w jakieś trzy albo pięć lat po ukończeniu wojny północnej, jednakże rok 1721 dobrze symbolizował dwuwiekową działalność, nadawał jej znamię trwałości, a także unaoczniał pracę dla nowej Rosji, dla zrywającego ze starą Rusią imperium. Bo przecież właśnie założyciel tego imperium, wykształcony w Holandii Piotr Wielki, wyszedł zwycięsko z dwudziestoletnich zmagań o dostęp do Bałtyku i wyznaczył dalszy rozwój Rygi jako rosyjskiej bramy

na Zachód — i temu właśnie zadaniu wśród innych rodzin kupieckich do dwóch już blisko wieków służyła rodzina Freymanów. Uroczystość dwuchsetnej rocznicy była już niedaleka, przypadała na rok 1921, dzieliło więc od niej zaledwie osiem lat, pan Freyman, mężczyzna w sile wieku, miał uzasadnioną nadzieję, że rocznicy tej doczeka i będzie ją odświętnie obchodził. Z przyjemnością też myślał o tej chwili, gdy jego firma, a więc poniekąd on sam, będzie miała za sobą pełne dwa wieki rozwoju i wstąpi odrodzona i przez niego właśnie zmodernizowana w trzecie stulecie swojego żywota. Że w pewnym sensie żywot ten jest nieskończony, a przynajmniej ma przed sobą czas wielu pokoleń, o tym pan Freyman był najmocniej przekonany. Gdyby było inaczej, świat w ogóle nie miałby wiele sensu, pojęcie postępu stałoby pod znakiem zapytania i nie warto byłoby wkładać tyle pracy i kosztów w doskonalenie takiego świata i w jego rozwój. Stabilizacja, trwałość — oto była wiara pana Freymana, taki był jego najwyższy ideał, nic więc dziwnego, że ten modernizator handlu, niemal rewolucjonista, był zwolennikiem poglądów zachowawczych, był obrońcą porządku i ładu, podejrzliwie zwalczał wszelkie nowinki i wymagał od swych pracowników lojalnej i rzetelnej prawomyślności.

Wszystko to, w czasie długich dyżurów w kantorze, wykładał Karolowi Nikołaj Jefimowicz, człowiek najbardziej zaufany, znający tajemnice szefa, nawet zupełnie osobiste, któremu — jako się rzekło — Karol został oddany ku ukształceniu. Po skończonym urzędowaniu i po spożyciu w kuchni na pierwszym piętrze obiadu, chłopak szedł do swojej izdebki za kantorem i tam przyglądał się dalej ożywionej działalności firmy, dla której miał już stale pracować. Okno bowiem jego pokoiku wychodziło na brukowany dziedziniec, zamknięty w głębi rampą do wyładowywania towarów, za którą mieściły się murowane składy towarowe. Na lewo były stajnie, a pod pochyłym dachem krytym czarną papą stały wielkie furgony z wysokim siedzeniem dla woźnicy, mające z boku wielki napis: „Johann Freyman, import-eksport, Ryga”. Na dziedzińcu zawsze był ruch, zajeżdżały ciężarowe wozy, wyładowywano i załadowywano towary, kręcili się ludzie, pojono konie. Piętrzyły się też tam nie mieszczące się w składach skrzynie z czarnymi napisami, ściągnięte żelaznymi obręczami zasmolone beczki, obszyte płótnem żaglowym juki — wszystko, co nie bało się deszczu, a było towarem mniej cennym. W samym zaś środku dziedzińca wznosiła się wysoka studnia z wygiętą rękojeścią pompy, ozdobiona na szczycie niewielkim, odlanym z metalu posążkiem Merkurego z dwoma skrzydełkami przy kapeluszu i wykręconą laską w podniesionej dłoni. Był to znak firmy, jej godło, niejako symbol jej

działalności, a na papierach firmowych, prospektach i reklamach uwidoczniało się go nad panoramą Rygi z jej charakterystycznymi gotyckimi wieżycami — katedry, Peterskirche i drewnianej wieży Jakobskirche; oczywiście na dole widniała wszędzie nazwa firmy oraz rok jej założenia.

W owej maleńkiej izdebce, jednookiennym pokoiku wyglądającym na ruchliwe składy i na studnię z posążkiem Merkurego, Karol Wagner był wciąż — jak tego pan Freyman wymagał — „na posterunku", w nieustannej gotowości; gotowość ta nie ustawała nawet w czasie snu na wąskim żelaznym łóżku, jakie firma dała mu do użytkowania. W zmodernizowanym bowiem na wzór zachodni przedsiębiorstwie pana Freymana zaprzęgnięto do służby starym tradycjom oprócz pary na owych nowomodnych okrętach, również elektryczność — jako że była to epoka wyrosła z eksploatacji tych właśnie dwóch sił przyrody i od nich nawet przyjęła swoje miano. Nad drzwiami więc Karolowego pokoiku znajdował się elektryczny dzwonek, od którego odchodził izolowany zielonym jedwabiem podwójny drut, biegnący przez klatkę schodową na pierwsze piętro aż do prywatnego gabinetu szefa, gdzie kończył się pod białym guzikiem przycisku po prawej stronie biurka. Były tam jeszcze dwa inne guziki i pan Freyman jednym ruchem palca mógł zależnie od swej woli przywołać albo kamerdynera, albo kulawego Kolkę (dawniej — Ottona Wagnera), albo wreszcie pozostającego wciąż „na posterunku" Karola. Gabinet był właściwie obszerną salą (prywatne mieszkanie państwa Freymanów zajmowało całe pierwsze piętro), jego okna wyglądały na obie strony, na dziedziniec, a także na Dźwinę, tak że można było stąd obserwować zarówno ładowanie statku, jak i pracę w składach i stajniach. Był wyklejony papierową tapetą ze skaczącymi jednorożcami i gałązkami winnej latorośli, utrzymaną w miłym zielonozłotym kolorycie; naprzeciw drzwi stało obite suknem ciężkie biurko dębowe oraz wygodne fotele. Tu właśnie pan Freyman obmyślał swoje śmiałe posunięcia i układał strategiczne plany, tu zapraszał na konferencje przedstawicieli ryskiego kupiectwa i tu właśnie omawiał z rozsiadłymi w fotelach, palącymi cygara lub fajki dziedzicami starych tradycji handlowych swoje słynne *ordres de bataille*, wielkie przedsięwzięcia polityki gospodarczej, lub konkurencyjne uderzenia na Rewel, a nawet Petersburg. Mogło się wówczas zdarzyć — i rzeczywiście niekiedy się zdarzało — że trzeba było wysłać pilny list lub telegram, a wtedy ręka pana Freymana wyciągała się ku jednemu z kościanych guzików, by wezwać poleconego mu przez dawną bonę „do dzieci", młodocianego Karola, nad którym firma roztoczyła opiekuńcze swe skrzydła.

Opieka ta zaś była dlatego specjalnie pożądana, że Karol po śmierci matki zaczął schodzić na złe drogi (o czym zresztą pan Freyman nie miał najmniejszego pojęcia). Spowodowała to wolność, upicie się wolnością, jakiej za życia surowej w poglądach Danuty Kibortówny Karol nigdy w tym stopniu nie zaznał. Ponieważ w ostatnich tygodniach choroby matki chłopiec opuszczał naukę szkolną, było rzeczą dość zrozumiałą że „potem" już do niej nie wrócił. Zrazu był odrętwiały, przestraszony samotnością, niezdolny do rozsądnych decyzji, w krótkim jednak czasie dał się wciągnąć w życie swych rówieśników, którym przewodził Czerwony Waśka. Od tamtego spotkania na schodach, kiedy to wynikła między nimi tak ważna dla Karola rozmowa, stosunek Waśki zmienił się całkowicie: Waśka „uznał" młodego Wagnera, przyjął go do swej kompanii, traktował jak równego sobie — była to swego rodzaju nobilitacja. Z tych dodatnich stron śmierci matczynej Karol szybko zdał sobie sprawę i nie omieszkał ich wykorzystywać. Każdemu nowo poznanemu chłopcu mówił jakby od niechcenia, ale z poczuciem wagi udzielanej informacji: „Moja matka właśnie umarła" — a efekt tych słów był niezawodny. Ci synowie praczek, robotnic, krawcowych i żon drobnych urzędników, którym matki zabraniały brudzić ubranie i używać brzydkich wyrazów, za karę zaś „stawiały na kolana" w kącie, rozumieli doskonale przewagę, jaką daje Karolowi jego niezależność. On zaś rozsmakował się w uzyskanej wreszcie swobodzie, rozsmakowanie się to przybrało jednak wkrótce formy niebezpieczne, a nawet wręcz rozwiązłe. Karola ogarnęła mianowicie namiętność, zgubna namiętność hazardu, wciągająca, jak wiadomo, na podobieństwo narkotyku i rujnująca nieraz majątki dużo większe od skromnej raczej schedy, jaką zostawiła synowi dorabiająca się na haftowanych makatach i ozdobnych salonowych poduszkach jego przedwcześnie zmarła matka. Hazard zaślepia, hazard niszczy poczucie obowiązku, rujnuje wolę i mami ją ułudnymi widziadłami — Otton Wagner napewno mógłby udzielić synowi w tej materii niejednej cennej przestrogi, przypuszczamy bowiem, że znał dobrze to swoiste podniecenie, rodzaj namiętnego zamroczenia, które zwodzi człowieka czymś w rodzaju fatamorgany. Tak, ojciec byłby chyba rozumiał syna — widocznie w żyłach Wagnerów burzył się jednako ferment życiowego hazardu, a więc stawiania na los, na ślepe szczęście, kuszenie niewiadomego i ryzykowanie własną osobą dla problematycznej wygranej. Karol w każdym razie tak właśnie postępował. Grał mianowicie z kolegami w *kartinki*, straszliwą grę, wymagającą w równej mierze zręczności, opanowania nerwów, jak i uśmiechu wszechmocnej pani Fortuny. Owe

kartinki śniły mu się nocami, stały się namiętnością i pasją, upojną nadzieją, a także rozpaczą codziennego zawodu. Dla nieświadomego rzeczy, zdawały się one po prostu opakowaniem od cukierków, barwnymi papierkami z koszem owoców, kwiatami lub wizerunkiem Murzyna czy Turka, zagiętymi po obu bokach i złożonymi na podobieństwo opakowania aptekarskich proszków. Tak sądziłby nieświadomy rzeczy, podczas gdy w istocie *kartinki* były po prostu żetonami. Bezwartościowy na pozór papierek „znaczył" jedną, dwie, trzy a nawet pięć kopiejek, czyli wartość największej porcji lodów, sumę nieprawdopodobnie wysoką, uzyskiwaną za życia matki przy szczególnie uroczystych okazjach, na urodziny, albo po otrzymaniu „piątki plus" z dyktanda. A cóż dopiero mówić, gdy dziesięciu grających ustawiało słupek z dwudziestu takich *kartinek*, a więc równoważnik ciężkiego srebrnego rubla. Chyba nikogo nie może dziwić, że krew napływała Karolowi do głowy i ręce mu drżały. Losowano kolejność uderzeń, po czym bito w *kartinki* metalową płytką lub płaskim kamieniem, te zaś, które się odwróciły lewą stroną do góry, przechodziły na własność zwycięzcy. Podniecenie wśród grających dochodziło do wrzenia, lecz los nie uśmiechał się do sieroty, a jego uderzenia były mało skuteczne: Karol przeważnie przegrywał. Biegł wtedy do Stiepana Arkadiewicza i błagał go o kupienie czegoś z mieszkania: mebla, poduszki, ubrania lub kuchennego sprzętu. Handel butelkami szedł wtedy nietęgo i Stiepan Arkadiewicz musiał dorabiać niejako na boku. Do każdej transakcji odnosił się z powagą, długo oglądał oferowany przedmiot, drapał się w brodę i wygłaszał swoje sądy o życiu. „Ty, Karol — mówił — oszczędzaj, nie frymarcz dobrem, młody jesteś i głupi. Matka twoja była porządna kobieta, a ty przehulasz wszystko, co ci zostawiła. Niedobrze, synku, źle żyjesz, gubisz swoją duszę niewinną, nie gub tej swojej duszy." Na takie słowa sumienie zaczynało w Karolu się odzywać, przecież to były słowa jego mamy, ale opędzał się skrupułom: ostatnio zaczynało mu już iść, tylko nie miał na *kartinki* pieniędzy, odegra się i wtedy się poprawi. A w Stiepanie Arkadiewiczu musiał zachodzić proces podobny, brał bowiem oferowany przedmiot pod pachę, lub — jeśli to była rzecz większa — wynosił ją na plecach, po czym groził Karolowi palcem, wyliczając drugą ręką kopiejki. „Pamiętaj — mówił grożąc — że to ostatni raz, Arkadiicz nie jest świnia, nie będzie ograbiał sieroty, tym razem cię poratuję, ale pamiętaj że to się musi skończyć. Bierz się do pracy, możesz zbierać dla mnie butelki, inaczej zejdziesz na psy, a ja ci w tym pomagać nie będę." W ten sposób poszło całe urządzenie mieszkania, ubranie matki, pościel, nawet

makata z rajskimi ptakami i inkrustowana szkatułka, w której Danuta z Kibortów przechowywała kiedyś listy swego zagubionego w świecie męża. W rezultacie wyzywany lekkomyślnie los przyniósł Karolowi majątkową ruinę, a jego sen o bogactwie, o pełnych garściach srebrnych rubli rozwiał się, jak to zwykle dzieje się z ludzkimi snami. Karol obudził się i skonstatował, że nie ma z czego żyć i wtedy dopiero, już jako bankrut życiowy, przypomniał sobie polecenie matki: udał się do pani Freyman, ta zaś odprowadziła go do gabinetu męża. I oto Karol znalazł się na ławce wyszlifowanej przez ojca, obok Nikołaja Jefimowicza, miał przed sobą perspektywy świetnej kariery, a po zamknięciu kantoru przyglądał się wyładowywaniu beczek i pojeniu ciężkich perszeronów przy studni z posążkiem Merkurego, czekając „na posterunku" ostrego dźwięku dzwonka z nad drzwi. Jakże rozumnie jest świat urządzony, jak chytrze zazębia się kółko o kółko, jak misternie skonstruowane zostało życie w ciągu wiekowej pracy pokoleń — tak musiał myśleć pan Freyman wyciągając rękę do kościanego przycisku i podobnie mógłby odczuwać młody Karol Wagner, gdy z listami włożonymi pod czapkę wędrował ulicami Rygi, mając przez to swą cząstkę w pomnażaniu dobrobytu i szczęścia ludzkości. Powiadamy „mógłby", gdyby trzynastoletniego dzikusa stać było na podobną refleksję.

Niestety, nie było go na nią stać. „I nie wódź nas na pokuszenie" — modlił się co wieczór Karol Wagner, klęcząc przed swym żelaznym łóżkiem, jak nauczyła go matka. Robił to zresztą niedbale, nie myśląc o słowach modlitwy, raczej odtrzepując pacierze, znużony nieustannym wyczekiwaniem na wezwanie do gabinetu szefa. A przecież pokusa czyhała, mogła spaść na człowieka w każdej chwili, kiedy zaś wychyliła się znienacka, zastała syna Ottona Wagnera zupełnie nie przygotowanego do jej bohaterskiego odparcia. Może wpływ kulawego Kolki i patronat samego pana Freymana był zbyt krótkotrwały, a może ta nieszczęsna krew Wagnerów?... — dość że upadek zaskoczył winowajcę swą nagłością podobną do gromu. Szef wysłał go właśnie z listami, dając mu trzy ruble sześćdziesiąt kopiejek na marki. Karol włożył listy pod czapkę, pieniądze do kieszeni i pobiegł, rad, że wyrwał się z nudnego dyżurowania; było mu wesoło, gwizdał *Uchar kupiec...* i szedł szybko z rękoma w kieszeniach. Na skwerze przed pocztą ujrzał kilku wyrostków uderzających czymś płaskim o ziemię: był tam Czerwony Waśka i kilku kamratów z Kettlerstasse, grali oczywiście w *kartinki*. — „Karol! — zawołał Czerwony Waśka — gdzie to się podziewasz, utopiłeś się w Dźwinie, czy co?" — Karol podszedł i przyglądał się grze.

„Niosę listy pana Freymana" — powiedział i dalej się przyglądał. „Listy nie zając, nie uciekną" — odparł Czerwony Waśka ustawiając kunsztownie nowy słupek; na wierzchu położył *kartinkę* ze wspaniałym wizerunkiem żaglowego okrętu, który pochylony płynął przez lazurową wodę. Karol bezwiednie oblizał wargi, stał z rękami w kieszeniach na szeroko rozstawionych nogach. Naraz, całkiem znienacka, ni stąd ni zowąd — coś w nim drgnęło. Usta napełniły się śliną i Karol poczuł z niezachwianą pewnością, można rzec, iż zobaczył raczej, niż poczuł, że gdyby teraz zagrał, powodzenie by go nie opuściło. Było to natchnienie, irracjonalny poryw, coś z rodzaju artystycznej wizji: tym razem los się uśmiechnie. Karol wydobył z kieszeni rubla i kupił dwadzieścia najdrożej płatnych *kartinek*. Ułożyli słupek i los od razu okazał, że istotnie warto mu było zaufać: pierwszy rzut przypadł wybrańcowi Fortuny. Karol zważył w ręku ołowianą płytkę, uniósł rękę i śmiało uderzył: połowa *kartinek* się odwróciła. Bił dalej i odwrócił je wszystkie — wygrał pięćdziesiąt kopiejek. Z rozpłomienioną twarzą zaproponował podwyższenie stawki.

Gra toczyła się ze zmiennym szczęściem, bo szczęście zwykle jest zmienne: Karol wygrywał i przegrywał. Lecz jak wiadomo, przekonanie o konieczności zwycięstwa urzeka los, a także daje pewność ręki: Karol wkrótce podwoił kapitał. Gdy zgarniał wygraną, zegar na dalekim ratuszu zaczął wydzwaniać godzinę. Jego mosiężny głos dotarł do świadomości Karola: czwarta, pan Freyman już jest po obiedzie, przechodzi do gabinetu, w każdej chwili może pocisnąć guzik na biurku, a Karola nie ma „na posterunku". — „Idę..." — powiedział i wsypał srebro do kieszeni. Czerwony Waśka spojrzał nań zza zmrużonych powiek. „Dokąd to, Karol?... Dokąd chcesz iść?..." — „Do kantoru". — „Dokąd?... Do kantoru?... Przyszedł tu, ważny taki, szach-mach ognał kamratów, a teraz idzie do kantoru!... Tchórz!... Fuńka!... Śmierdzący Chodzia!... Polak-katolik!... Boi się o swoje kopiejki!..." — „Nie boję się — odparł Karol — tylko czasu już nie mam, czwarta wybiła." — „To jeszcze jeden słupek, a potem idź do czorta!" — „Dobra" — powiedział Karol i ogarnęła go złość: to poczucie, że nie jest w porządku, nędzny szantaż Czerwonego Waśki, załamująca się pewność siebie i zadraśnięta ambicja wybuchły paroksyzmem niespodziewanej złości, prawie że nienawiści. Ale nic, tym razem pokaże Czerwonemu Waśce, nie ma strachu! Przegrał. Już nie zatrzymywany drżącymi palcami ustawił nowy słupek i znowu przegrał. Teraz demon hazardu pochwycił go w swe szpony, poprzednia nonszalancka pewność wygranej rozwiała się bez śladu, wewnętrzny szloch dusił, Karol zacisnął zęby, wszyst-

kie siły swe napiął ku jednemu: ku sprowokowaniu przedłużenia passy. Lecz passa nie dała się sprowokować, kapryśny los odwrócił się od Karola, *kartinki* nie chciały się odwracać — przegrywał. Wkrótce miał znowu tylko trzy ruble sześćdziesiąt kopiejek, to znaczy nic, jego sen o potędze został rozwiany — wszystkiemu zaś był winien drań Czerwony Waśka, och! jakże go Karol nienawidził. Przecież chciał już odchodzić, mosiężny dzwon wzywał go do kantoru, miał już swoją wygraną — a oto został haniebnie oszukany. „Po trzy kartinki, chłopcy" — rzucił wyzywająco i grał dalej. Niedługo. Gdy zegar bił wpół do piątej, Karol nie miał już nic: przegrał wszystkie pieniądze, przegrał czapkę i pasek — i oto stał z gołą głową, bez paska, z plikiem listów w ręce, i gapił się bezmyślnie, jak tamci przegrywają do siebie pieniądze pana Freymana. Było mglisto i zza tej ledwo widocznej przezroczystej mgły znów napłynął głęboki, niewzruszony dźwięk zegara. Karol okręcił się dokoła, popatrzył na drzewa, z których krążąc w powietrzu opadały na żwirowaną aleję kolorowe liście, poszedł prosto przed siebie i do dużej skrzynki na listy wrzucił plik kopert z panoramą Rygi i Merkurym lecącym nad miastem. Listy, rzecz jasna, nie zostały ofrankowane.

Czy miał się przyznać panu Freymanowi? Czy było w ogóle do pomyślenia, by mógł opowiedzieć o tym, co było dlań tak niewątpliwe i pewne, gdy ustawiał pierwszy słupek *kartinek*, a co z perspektywy przegranej wydawało się głupotą, zbrodniczą głupotą i gniotącym żalem, co więc — widział to teraz — nie miało odrobiny sensu; czyż poprzednie doświadczenie nie udowodniło mu dziesięć i sto razy, że fatalna gra w *kartinki* kończy się nieuchronną klęską? Ale cóż z tego? Demon gry sparaliżował w nim wszelki opór, wszczepił szaleństwo do krwi, zjawa ciężkiego srebra, brzęczącej kupy lśniącego metalu, który by się przelewał przez palce, zaćmiła jasność rozeznania — a choć obecnie, zaciskając w kieszeniach pięści, Karol mówił do siebie: „Już nigdy", chociaż pienił się na Czerwonego Waśkę-kusiciela, w dalszym ciągu nie spełniał, co doń należało. Jedno zło pociągało następne — i chociaż Karol wiedział, że winien oto pójść nie wołany do zdobnego w jednorożce i winną latorośl gabinetu szefa, stanąć przed nim twarzą w twarz i zdobyć się na odwagę wyznania, był teraz w równym stopniu opętany przez demona strachu, jak wprzódy przez demona gry. Wiedział, że grzęźnie coraz głębiej, skoro chce utaić, co utaić się nie da, wiedział, że idzie ku czemuś okropnemu, ku wyczuwalnej przez skórę katastrofie, a jednak brnął dalej, brnął świadomie, w poczuciu, że nie spełnia ostatniego przykazania, że „gubi swoją duszę" i zdradza owo „pamiętaj",

dane mu przez matkę jako talizman czy zaklęcie przeciw wszelkim mocom ciemności. Brnął w zło do tego stopnia świadomie, że gdy pan Freyman spytał go nazajutrz swym rzeczowym tonem człowieka pochłoniętego ważnymi sprawami i powierzającego załatwienie drobiazgów zaufanym podwładnym: „Wrzuciłeś, Karol listy?", Karol — blady ze strachu i z chłodem między żebrami — odparł niemal wyzywająco: „A jak?... Oczywiście wrzuciłem", marnując przez to ostatnią okazję zmazania swojej winy.

Tymczasem kradzież jest jedną z najgorszych zbrodni, jakich w ogóle człowiek się może dopuścić, a jej iście szatańska złość wypływa stąd, że rujnuje ona ład społeczny, jego niewzruszone bezpieczeństwo, jego stabilizację oraz pewność, jaką stabilizacja ta niesie, podważa same podstawy tej pewności, a więc sięga do najgłębszych fundamentów ludzkiego bytowania na ziemi. Cóż więc staje się jej owocem? Oto destrukcja, stan niepewności, utrata zaufania, a wszystko to niczym rdza przeżera wznoszoną od wieków budowlę ludzkiego dobrobytu i szczęścia. Wszelki dobrobyt i szczęście wrośnięte są korzeniami w mocne zasady moralne. W Danii, w Szwecji, w Szwajcarii pieniądze mogą leżeć na ulicy i nikt ich nie podejmie, toteż kraje te cieszą się najwyższym poziomem życia. Jakiż miałaby sens moralność, gdyby nie gruntowała, nie umacniała, nie kładła podwalin pod ów odwieczny porządek ludzkości, ucieleśniony między innymi w parowiekowym, pomnażającym się od roku 1721 dorobku firmy „Johann Freyman, import-eksport". Właśnie historia tej firmy ukazuje wyraźnie, że postęp może się opierać tylko na niewzruszonych odwiecznych prawach moralnych, na bezwzględnym zaufaniu, na krystalicznej nieskazitelności charakteru, słowem — na siódmym przykazaniu, danym wszystkim pracownikom firmy „Johann Freyman, import-eksport" przez samego Boga. Szef firmy zaś, ponoszący odpowiedzialność za jej rozwój, dający pracę i chleb, a więc utrzymanie, czyli mówiąc po prostu — życie, licznym jej pracownikom, spełniający cywilizacyjną misję u bram potężnego, acz jeszcze prymitywnego i zapóźnionego w rozwoju imperium, wznoszący domy, składy i urządzenia portowe, będący więc zarazem pionierem postępu i strażnikiem wiekowej tradycji — ów szef jest ni mniej, ni więcej tylko zastępcą Boga wobec powierzonych mu przez Opatrzność ludzi. Czyn Karola wprowadził nieład i dezorganizację, zachwiał zaufaniem do firmy u tych wszystkich, do których nadeszła nie ofrankowana, wymagająca więc dopłaty korespondencja handlowa, podważył to, co jest najważniejsze: pewność o solidności przedsiębiorstwa, prowadzącego dotąd bez skazy rozległe swe interesy, prowadzącego je — na co

trzeba położyć specjalny nacisk — rzetelnie przez sto dziewięćdziesiąt trzy lata. Nieprawdopodobne, straszliwe — a jednak tak właśnie się stało. I wszystko to zrobić potrafił jeden człowiek, mały chłopiec, którego firma wzięła pod swoją opiekę. Jego rodzice byli porządnymi ludźmi, jego ojciec piastował odpowiedzialne stanowisko „człowieka od specjalnych poruczeń", jego matka wychowywała dzieci rodziny Freymanów, a oto Karol, syn niewątpliwie uczciwych rodziców, dopuścił się czynu aż tak haniebnego. Nie można mu już niczego zawierzyć, jest on zwykłym łajdakiem, złodziejem i łajdakiem, jest po prostu *żulik*, *Spitzbube* i nic dobrego, okazał nadzwyczajną niewdzięczność swemu dobrodziejowi i naraził jego nieskazitelne dotąd imię na kompromitację wobec całego rosyjskiego imperium.

Oczywiście do tak głębokiego uzasadnienia samej istoty moralności, jej sensu i społecznego znaczenia świadomość Karola Wagnera (przyćmiona na dodatek strachem) w żaden sposób nie mogłaby dojść samodzielnie: wszystko wyłuszczył nieprzytomnemu z przerażenia chłopcu osobiście pan Freyman. Działo się to w owym gabinecie, wśród winnej latorośli i wdzięcznie skaczących jednorożców, w obecności zagłębionej w fotelu pani Freyman, protektorki Karola, przy blasku lampy z zielonym kloszem, którego podstawę (nie zdążyliśmy dotąd tego szczegółu zaznaczyć) stanowił odlany z brązu, zrywający się do lotu, błyszczący posążek Merkurego. Za fotelem pana Freymana, tuż nad jego głową, wisiała oprawna w złocone listwy panorama Rygi, taka sama, jaka zdobiła blankiety i reklamy firmy — ciężka masa domów i strzelające spoza nich smukłe wieże, a na pierwszym planie szeroka Dźwina z płynącymi po niej statkami. Tak więc oskarżenie Karola Wagnera odbyło się niejako w obliczu całego miasta tak niecnie oszukanego, a wygłosił je ktoś w najwyższym stopniu powołany do reprezentowania moralności, będącej podwaliną tego bogactwa i piękna, jakie obraz w złoconych ramach przedstawiał. Pan Freyman podkreślał swe wywody szerokim ruchem dłoni, wytwornej i wypielęgnowanej, ujętej w kiści w lśniącą sztywność mankieta, wysuwającego się przy każdym geście z rękawa; na mankiecie iskrzyła się i migotała brylantowa spinka jak siejąca blask gwiazda.

Mowa była długa, rudawa broda falowała, a ręka wykonywała okrągłe, lub dobitnie potrząsające ruchy; przy słowach „łajdak", *żulik* albo *Spitzbube* wskazujący palec godził jak dziryt prosto w pierś delikwenta. Pan Freyman się unosił, na żółtawe policzki wystąpiły mu dwie okrągłe plamy, a oczy ciskały błyskawice. Siedząca w fotelu pani szefowa nawijała i odwijała na palec złoty

łańcuszek od swego lorgnon, nie brała udziału w formułowaniu oskarżenia, lecz wypieki, jakie zjawiły się również na jej twarzy, świadczyły o wzburzeniu i solidarności z mężem. Od czasu do czasu mówiła: „Nie denerwuj się, Hans, zaszkodzisz sobie" — ale słowa te zdawały się męża jeszcze bardziej podniecać. W końcu pani Freyman powiedziała: „Przestań Hans, nie należy się dziwić, pamiętasz przecież Ottona, trzeba go było przymuszać do małżeństwa, a również matka tego chłopca była kobietą lekką." Na to pan Freyman urwał zdanie w połowie, spojrzał niepewnie na bawiącą się wciąż łańcuszkiem małżonkę, a potem jakby coś sobie uświadomił — i potok jego wymowy urwał się na dobre. Powiedział tylko: „Tak... No, tak... Zapewne..." — zabębnił palcami po blacie biurka jak po klawiaturze fortepianu, a czoło przecięła mu pionowa zmarszczka. „Tak... — powiedział znowu i wciąż bębnił palcami po stole — matka... Ale Otton wiedział, jakie ma obowiązki wobec firmy..." — na co pani Freyman zupełnie niespodzianie wstała i wyszła z pokoju. Pan Freyman miał teraz oba ramiona wyciągnięte na biurku, głowę lekko pochylił do przodu, nie patrzył na Karola. „Odejdź — powiedział bezbarwnym, zmatowiałym głosem — odejdź i zostań w swoim pokoju. Pomyślę, co z tobą zrobić, ty..." — a później wstał, nagle i uroczyście wyrzekł te zdumiewające słowa:

— Syn takiej dziewczyny, jak panna Danuta, i złodziej. Ty nawet nie wiesz, co zrobiłeś, Karol, ty tego wiedzieć nie możesz... Idźże już wreszcie — i znów palec jak dziryt skierował się w stronę *Spitzbuba*. *Spitzbube* szurgnął nogami i uciekł.

Uciekł dosłownie: wpadł do izdebki, zgarnął swój niewielki dobytek i stąpając na palcach przekradł się (choć nikt go przecież nie śledził, ani ścigał) do wyjściowych drzwi; otworzył je cichutko i zamknął tak, by angielski zatrzask nie szczęknął zbyt głośno. Była noc, na nadbrzeżu paliły się lampy, długa ulica świeciła nielicznymi o tej późnej godzinie kwadratami oświetlonych okien, gazowe latarnie zbiegały się w oddali ku sobie perspektywicznym ukosem. Karol szedł drewnianym chodnikiem, a choć starał się stąpać niegłośno, kroki jego zdawały się łomotać, jak ongiś trzepaczka po wybijanym na żelaznej balustradzie materacu.

Był sam. O godzinie tej przechodniów było niewiele, a zresztą czyż zmniejszyliby oni samotność małego chłopca, który nie ma już domu, gdyż jeden umarł mu na piersiowe suchoty, drugi zaś on sam przegrał w *kartinki* do Czerwonego Waśki. Nie miał w ogóle dokąd iść, nikt go nie czekał, dokoła była ciemność — ciemność, która jest brakiem, nicością i złem, lecz którą on widział wyraźnie, odczuwał jej realne istnienie, odczuwał jako lęk,

bezradność i opuszczenie. Na dalekim ratuszu zegar zaczął powoli wybijać godzinę, wybijał ją długo, dwunastu powolnymi uderzeniami, a z tym rytmicznym odgłosem łączyły się stukające kroki, które nie przestały też stukać, gdy mosiężny dźwięk umilkł i nad śpiącym miastem zawisła czarna, nikło tylko rozjaśniona latarniami, milcząca, niedobra noc.

* * *

Cóż to za melodia w tym mroku, w głębokiej ciemności, okrywającej dolinę — drzewa, łąki i strumień — cóż to za dziwny śpiew, a raczej ciche gwizdanie, ledwo słyszalne i wstydliwe? Jest cisza, uśpienie nocy, którego nie mąci jednostajny plusk wody, cichutkie brzęczenie komarów czy szum gałęzi pod wiatrem. A może mylimy się, może się nam tylko wydaje, może śnimy po prostu, zawieszeni między widzeniem a odczuciem i poddani niekontrolowanemu biegowi przypadkowych powiązań?... Lecz nie!... — melodię słyszymy wyraźnie, ktoś tam nie śpi, spogląda w mrok, w głęboką ciemność nocy i zatopiony w sobie, we wspomnieniu czy może w marzeniach, gwiżdże ledwo słyszalnie rubaszną, zapomnianą już dziś i niemodną piosenkę:

Hej, panowie, posłuchajcie —
raz i dwa, i trzy —
i gazetki poczytajcie —
raz i dwa, i trzy...

Odejdźmy cichutko na palcach, tak jak odchodzi się w nocy, nie chcąc przerywać innym snu, w którym się jest rośliną i zwierzęciem, odbudowującym się i regenerującym ciałem w dziwacznym zawieszeniu między ludzkim bytem a przedludzkim. Jest coś wzruszająco bezradnego w owym sennym odpoczynku, a to samo dotyczy też marzeń. Usłyszeliśmy piosenkę, wygwizdywaną niemal szeptem melodię — to dość! Wiemy już, na co spoglądają zapatrzone w mrok oczy. Na wymachujących karabelami rycerskich przodków z brasławszczyzny, na daleką babkę z północy, na utracony raj dzieciństwa i na lekką kobietę, której kości — piszczele, czaszka, kręgosłup i miednica, a może jeszcze jakaś resztka uszytego kiedyś ze *sznytem* ubrania — „spoczywają" (tak to się mówi) na starym cmentarzu portowego miasta. Noc usposabia do takich nastrojów, do sentymentalnych wspomnień i do głupiej miłości — głupiej, gdyż odnoszącej się do cienia, do kogoś, kto odszedł dawno za przesłonę mgły — i uszanujmy to. Piosenka jest ru-

baszna i niemądra, ułożona dla żartu, dla zapomnienia się i snu, drwiąca i wywołująca śmiech, ale gwizdana jest przecie dla ukrycia przepełniającej człowieka tkliwości. Więc i ją uszanujmy, gdyż tkliwość nie jest zamroczeniem, nie jest zapadnięciem się w ślepotę ciała, jest czymś głęboko ludzkim i świadczy, że nie jesteśmy bynajmniej skazańcami. Cóż z tego, że noc, że mrok, skoro i w nocy, z daleka, może dla wielu z nas niedostrzegalnie prześwieca drżący promień, nikłe światło, którego rzekoma niepozorność jest jedynie złudzeniem, wynikającym z wielkiego oddalenia. A przecie zdołaliśmy je dojrzeć nawet w owej rubasznej piosence — i chyba dlatego ją gwiżdżemy. Jeśli zaś budzi w nas ona tylko drwinę — to nic!... Bo i bólem buduje się świat.

* * *

Tamta dawno miniona noc, kiedy to za Karolem zamknęły się drzwi z cichym szczękiem angielskiego zatrzasku, ukazała trzynastoletniemu chłopcu całą gorycz wygnania. Ukazała ją w kilka godzin później, w jego rodzinnym domu przy Kettlerstrasse, w mieszkaniu Stiepana Arkadiewicza, który przyjął na siebie postać anioła z płomiennym mieczem w prawicy. On to, ten brodaty, nalany, krótki i pękaty anioł spełnił wyrok, zawarty w lapidarnym „odejdź" pana Freymana, zastępującego wedle jego własnych słów Boga Ojca dla wszystkich swych pracowników lub też — żeby jeszcze raz użyć jego własnego wyrażenia — dla wszystkich jego ludzi.

Zdawałoby się, że między handlarzem butelkami od wina a bogatym notablem miejskim, szefem firmy i dziedzicem prastarych, jeszcze hanzeatyckich, tradycji istnieje nieprzebyta przepaść, że obaj należą do dwóch odrębnych światów. Stiepan Arkadiewicz, gdyby znalazł jakiś interes do pana Freymana i gdyby nawet został dopuszczony przed jego oblicze, musiałby przedtem długi czas wyczekiwać w przedpokoju, a rozmowa między tymi dwoma ludźmi odbywałaby się z zastosowaniem subtelnego ceremoniału, którego obaj rozmówcy skrupulatnie by przestrzegali. Ceremoniał ten jednak podkreślałby nie tyle dzielącą ich przepaść, co hierarchiczną budowę społeczną miasta Rygi, w ciągu długich wieków wytworzony wieloszczeblowy ustrój, dzięki któremu miasto uzyskało pomyślność, a wszyscy jego mieszkańcy możność egzystencji, bogacenia się i nadziei na szczęśliwą przyszłość. Obaj kupcy — właściciel dwuwiekowej firmy importowo-eksportowej i handlarz starymi butelkami — należeli do tego samego układu, do jednego świata, podlegali wspólnym prawom i pozostawali w niewidocz-

nej zależności od siebie. Setki nieznanych Stiepanów Arkadiewiczów skupywało butelki w Rydze, Rewlu, Dorpacie, Dyneburgu, a nawet w stolicy nad Newą, docierali oni w tym celu do restauracji i nocnych lokali, do pałaców i do wiejskich dworów, trafiali do lokajów, kamerdynerów, kucharzy i pokojówek, stworzyli nową gałąż handlu i zabezpieczyli byt swoim rodzinom. Można by całą rzecz uprościć, mówiąc demagogicznie, iż żyją oni po prostu odpadkami z pańskiego stołu firmy „Johann Freyman, import-eksport". W rzeczywistości skup butelek miał znaczenie dużo donioślejsze: oto rozlewnie win firmy pana Freymana stale odczuwały głód tych butelek, aparat zaś skupu umożliwiał obniżenie ofert składanych przez huty szkła, wprowadzał uzdrawiającą handel wolną konkurencję, wpływał więc na kształtowanie się cen, a przecież „z oszczędzanych kopiejek powstają wielkie kapitały", jak głosiła dewiza ryskiego kupiectwa. Miasto więc stanowiło system uporządkowanych i współdziałających sił, przyciągających się wzajemnie i odpychających, lecz tworzących ustabilizowaną strukturę społeczną — skonwencjonalizowany zaś ceremoniał był artystycznym wyrazem pulsującego życiem, hierarchicznie uporządkowanego organizmu. Karol Wagner, trzynastoletni chłopiec, właściwie bezradne dziecko, miał teraz poznać na własnej skórze, co to znaczy znaleźć się poza ową strukturą. Znaczyło to — ni mniej ni więcej — znalezienie się poza światem, wygnanie, błąkanie się i beznadziejność.

Stał oto przed ruszającą się brodą Stiepana Arkadiewicza i opowiadał o swoim nieszczęściu; o przegranej w *kartinki* i surowym „odejdź"; prosił o ratunek i pomoc. Czerwony Waśka spał obok na ceratowej kozetce, rękę miał wyciągniętą na środek pokoju, sterczącą sztywno jak patyk. Karol zezował na tę rękę i czuł, że strach jego wzrasta. Stiepan Arkadiewicz słuchał, drapał się za pazuchą, ruszał brodą i mrugał oczyma. „Ot jak?" — powiedział i wytrzeszczył na Karola zaczerwienione białka. Niespodziewanie przeżegnał się, złożywszy trzy palce, jakby chciał nimi wziąć szczyptę soli, i zaczął mówić częściowo jak świętej pamięci pani Danuta, częściowo zaś jak pan Freyman. „Zgubiłeś swą duszę — mówił — ostrzegałem cię: nie zadawaj się z byle kim, pracuj, oszczędzaj, nie kradnij. Co wynikło z mojego gadania?... Złodziej jesteś, łobuz, chuligan, nic dobrego, wygnali cię z kantoru, zgniewałeś dobrego *barina* i gdzież się teraz podziejesz, sieroto? Oj, bieda z tobą, synku, oj źle, masz, napij się wódki, biedaku, a potem idź z Bogiem, żałuj za swoje grzechy, popraw się, nie kradnij, nie łajdacz się, nie gub duszy swojej nieszczęsnej do ostatka."

Karol czuł zimno w piersi, kark go swędził, stał bez ruchu, pa-

trzył w nalaną twarz pękatego anioła, zbierało mu się na płacz, a w głowie czuł szum i pustkę. Naftowa lampa paliła się czerwonym płomieniem. Stiepan Arkadiewicz złożył dłonie na stole, jego krótkie palce bębniły po ceracie, jakby wygrywały marsza, szeroka twarz na krótkiej szyi drgała, czoło się fałdowało w głębokie poprzeczne bruzdy, a z brody padały słowa, ciężkie jak grudy gliny.

— Wszyscyśmy grzeszni przed Bogiem — mówił Stiepan Arkadiewicz — wszyscyśmy we władzy szatana. Nie kradnij, ojca i matkę szanuj, *barina* szanuj, jego dobro to jakby ojcowskie dobro, Boże dobro, pojmujesz synku? A nie uszanujesz, ukradniesz, znaczy się: złodziej jesteś, wypędek, ludzie na ciebie naplują, Bóg się odwróci, zgnijesz w końcu w katordze, w Sybirze, na wygnaniu. Dla takich nie ma w Rydze miejsca, *barin* dobrze zrobił, że wygnał, tak się należy, twardą reką. A ja... — zachłysnął się, chlipnął, bruzdy na czole jeszcze bardziej się mu pogłębiły — ja przez pamięć na twoją świętą matkę rad bym ci pomóc, ale nie mogę: gdyby się *barin* dowiedział, zgniewałby się okropnie, zakazałby butelki ode mnie brać, boję się, podlec ja nieszczęsny. Więc idź — obu rękami zrobił w powietrzu zawiły nieokreślony zygzak, połusprawiedliwiający się, półpotępiający — idź, a mego Waśki nie czepiaj, choć i on jest nic dobrego, ale z Bogiem nie wojuje, jak ty, na ojca ręki nie podnosi, starszych się lęka, siekłem go, drania, rózgami i rzemieniem, biłem pijany i trzeźwy, a bez nahaja do Boga nie dojdziesz, nie ma jak. Twoja matka-nieboszczka była święta kobieta, ale w głowie miała wywrócone, nie siekła cię do siódmej skóry i ot widzisz, co z ciebie, przeklęty, wyrosło: Polak-katolik. Mogłeś przytulić się przy *barinie*, a nie chciałeś, idź tedy precz i nie ma dla ciebie zmiłowania..." — Karol teraz dopiero zobaczył, że dobry Stiepan Arkadiewicz jest kompletnie pijany. Fakt ten jednak nie miał znaczenia: Stiepan Arkadiewicz odegrał powierzoną mu rolę, dopełnił wyroku, stanął gniewny na granicy dawnego świata i przekreślił jakąkolwiek możliwość powrotu. Oczywiście, że Karol Wagner, otępiały z rozpaczy wyrostek, którego doświadczenie życiowe ograniczało się do patriotycznej mistyki matki, niejasnych pouczeń o „trudnej sztuce życia" Ottona Wagnera, otchłannej namiętności w hazardowej grze w *kartinki* oraz poczucia niewzruszonej potęgi firmy „Johann Freyman, import-eksport", nie mógł nawet przypuścić, by chwała i moc starej Rygi mogła być kiedykolwiek zachwiana. Obecnie musiał stawić czoło tej mocy — i zdobył się na to, nie chcąc ginąć.

Sam później nie bardzo zdawał sobie sprawę, jak sobie radził

w tych najtrudniejszych początkach. Wyrzucony poza miasto, a nie mogący go opuścić, żył niejako w porach organizmu, jako jego pasożyt, rodzaj pluskwy czy wszy, tępiony i chroniący się w wstydliwych jego zakamarkach. Poznał miasto dokładnie, od reprezentacyjnej fasady, tej malowanej na obrazach ujętych w złocone ramy, do wnętrza, do kulis, do najbardziej ukrytych zakątków, miejsc tajonych i nielegalnych. Wędrował uliczkami starego miasta, Rygi jeszcze hanzeatyckiej, o wąskich domach zakończonych ostrymi dachami, ciasnych podwórkach nad którymi biegły kryte ganki z poczerniałego drzewa wiodące do ciemnych izb, gdzie się gnieździła bieda, występek, wódka, gdzie mieszkali tacy jak on, złodziejaszki i dziewczęta publiczne, żebracy i paserzy. Tylko cienka ścianka z potrójnej cegły dzieliła ich od mieszkańców frontu, cnotliwych mieszczan, właścicieli sklepów i rzemieślniczych warsztatów, urzędników, maklerów, pośredników handlowych, sądowników, policmajstrów. Do nich należał front, nobliwość, tradycja — owo piękno starego miasta, opisywane w książkach i podziwiane przez turystów. Karol myszkował wszędzie poganiany głodem i zimnem, szukający schronienia i miski z zupą, mijał czerwone świątynie, które sięgały niemal błękitnej kopuły nieba, Jakobskirche z zieloną, przemyślnie wykonaną z drzewa gotycką wieżą, dom Czarnogłowych, z którego wychylała się murzyńska Madonna, ratusz i ponury ciężar zamku dawnych panów-biskupów. Tu wyrastała przed wiekami owa potęga, oparta o nadbrzeże, o port, ściągająca soki żywotne z krajów zamorskich i z szerokiego zaplecza bogatej ruskiej ziemi. Stąd wybiegały gwiaździście nowoczesne dzielnice, dokąd z czasem przenieśli się wielcy kupcy, przemysłowcy, bankierzy, potężni Freymanowie, którym duszno już było w ciasnych uliczkach starego miasta — wszystko, co służyło nowoczesności, postępowi i technice. Miasto się rozrastało, przerzucało mosty przez Dźwinę, pełzło wzdłuż dróg biegnących we wszystkie strony, zasianych domkami, willami, sadami owocowymi i warzywnymi ogrodami, błyszczących szkłem inspektów i cieplarni. Zagarniało pobliskie dwory i wioski, zwalało lasy i osuszało błota, budowało osiedla podmiejskie, dobrze utrzymanymi szosami wgryzało się głęboko w teren — niby żywy organizm, niby rozrastający się potwór, żarłoczny, nigdy nie nasycony. Jego żołądkiem, dającym mu siły i wchłaniającym cząstki odżywcze, był port, plątanina nadbrzeży, moli, ramp, doków, składów, stoczni, spichrzów, bulwarów, chwytający wszystko, co przypłynęło morzem lub Dźwiną, otoczony subtelną siatką dróg, kolei i kanałów. Fabryki przetwarzały surowiec, firmy handlowe przepakowywały i rozdrabniały masowe

ładunki, przygotowywały je do rozprowadzenia po całym organizmie potwora przez skomplikowany aparat handlu i pośrednictwa. Tu mieściły się również hotele, domy noclegowe, restauracje, lokale rozrywkowe, spelunki marynarskie, domy publiczne, sklepy, warsztaty, knajpy, herbaciarnie, komisy, szulernie, przedsiębiorstwa maklerskie i spedycyjne, kancelarie prawnicze, pasernie, notariaty, przytułki, areszty, ochrony i szkoły. Karol Wagner tu właśnie najwięcej urywał odpadków, którymi żywili się tacy jak on — wędrując po tropach swego ojca, co uświadomił sobie zresztą dopiero po wielu latach. Tu można było ukraść, wyżebrać, a nawet czasem zapracować niezbędne pięćdziesiąt kopiejek, które pulsujące miasto musiało oddać — wbrew swojej woli — żerującym na nim pasożytom. Żyli oni poza prawem, poza organizmem miasta, a raczej w jego trzewiach — żarłoczni, bezwzględni i niemoralni.

Moralność bowiem zastrzeżona została dla tych, co nie buntowali się nigdy. Miasto miało na nią monopol i chroniło ją niemniej zazdrośnie od przywilejów handlowych. Karol Wagner przekonał się rychło, że został skazany nie tylko na biedowanie, ale i na bezecność: uczciwa praca została mu odjęta. Po rozprawie z pijanym aniołem z ognistym mieczem w prawicy odszedł w chłód i mrok nocy; przespał się w parku na ławce, obudzony gwałtownie przez stróża, który go szarpał za ramię, krzycząc, że miasto nie ustawia ławek dla włóczęgów i że jego miejscem jest rynsztok. Całe rano Karol przewałęsał się po ulicach, mijany przez śpieszących przechodniów — tłum bez oblicza, bez wyrazu, obojętny i obcy. Nie kończące się szeregi kamienic spoglądały bielmem martwych okien, chronione przez grube drzwi zamknięte na zasuwy, zamki, sztaby i haki. Zimno, rozpacz i głód — i nawet cienia jakiejkolwiek nadziei! Naraz żółta rękawiczka ze skóry kiwnęła w stronę Karola. „Nie widzisz to?... — doszedł go głos — prowadź smarkaczu, na kolej, chyba wiesz, gdzie tu kolej?" Karol pobiegł i świat się mu od razu przemienił: zwrócono nań uwagę, nie jest zupełnie sam. „Tędy, tędy, ja wiem" — krzyknął i pobiegł przodem. „Weź tę walizkę, przecież ja nie będę dźwigał takiej ciężkiej walizy" — powiedziała twarz spod melonika. „Nie tak, nie z tej strony, nigdy nie bierz walizki z tej strony, może się otworzyć. A ty właściwie kto taki?..." — Karol uginał się pod ciężarem i usta mu się nie zamykały: czuł ulgę wyznając swe winy i skarżąc się na nieszczęście. „Tak, tak..." — pomrukiwał melonik i na dworcu dał Karolowi dwadzieścia kopiejek. „Ja bym chciał tobie pomóc, ale mój pociąg odjeżdża" — i zniknął ze swą walizą jakby rozpłynął się we mgle. Nie miało to już jednak znaczenia:

Karol dostrzegł jakąś drogę przed sobą. Kupił w bufecie bułkę, jadł, rozglądał się po żółtej poczekalni. Na brudnozielonej mapie olbrzymiego imperium wymalowanej na ścianie hali, Ryga świeciła jako czerwona gwiazda z wybiegającymi we wszystkie strony liniami kolei. Wszędzie drzemali podróżni i leżały tobołki, a zza okna dobiegał turkot i gwizd. „Ileż tu rzeczy do noszenia" — pomyślał mętnie Karol. Naraz zobaczył brodatego draba ze złotą blachą na czapce. „Niosłeś bagaże, sukinsynie, jak jeszcze raz zobaczę, że nosisz *barinom* bagaże, rodzona matka pożałuje, że ciebie urodziła". Karola już nie było, ale przypomniały się mu tamte toboły pod zielonym imperium — i wrócił. Okazało się jednak, że noszenie walizek było wyłącznym przywilejem drabów ze złotymi blachami i że nawet policja pilnuje, by Karol nie uszczknął niczego z przysługujących im praw. Wielki siniec pod okiem zakończył próbę wdarcia się w zamknięty świat koncesji kolejowych.

Ale przecie świat nie kończy się na kolei. Przez dwa tygodnie Karol chodził w skórze białego niedźwiedzia, ściągając klientelę dla ulicznego fotografa i rozkoszując się ciepłem puszystego futra. Urwało to się nagle: gdy przyszedł dzień wypłaty fotograf zażądał „poręczenia", gdyż „byle kogo w porządnym przedsiębiorstwie nie zniesie". W rezultacie baba, której Karol nie zapłacił za siennik w kuchni, wyrzuciła go tegoż wieczora. Na szczęście spotkany przypadkiem kamrat z kompanii Czerwonego Waśki dał mu wygodny nocleg w składzie prasowanego siana przy stacji towarowej; w drewnianym płocie odsuwało się deskę, potem biegło się między czerwonymi wagonami, a tam już był ten skład; raz udało się obu zwędzić wielką puszkę z wędzoną słoniną i wspaniały jej smak Karol pamiętał do końca życia. W tym samym czasie wkręcił się na stanowisko pomocnika palacza na małym stateczku „Afrodyta", przewożącym pasażerów wzdłuż rzeki. Dzięki pracy Karola „Afrodyta" buchała kłębami czarnego dymu, a jej koła biły w wodę z ciężkim sapaniem utrudzonych maszyn. Jakże miłe zdawało się ciepło — ciepło fizyczne i psychiczne, płynące z rozpalonego pieca i z poczucia stabilizacji życia. Wieczorami bolały ramiona i krzyż, ale zupa kupiona w straganie nad Dźwiną nie dawała się porównać z największymi przysmakami matki, pitraszonymi w kuchence przy Kettlerstrasse. A jednak po dwudziestu dniach ten świeżo zdobyty świat okazał swoją znikomość: miasto zdawało się ścigać Karola, protegując na jego miejsce innego chłopca, którego ojciec miał *znajomości* i włączony był w wielkomiejski organizm. Nie było żadnego odwołania. Szpakowaty maszynista, który Karola lubił i posyłał go często po *kruczek*, ucałował go i zapewnił, że „nowemu" nie będzie na statku słodko — po czym kazał mu po raz

ostatni polecieć po wódkę. Zaraz potem „Afrodyta" gwizdnęła przeraźliwie i koła jej zmąciły wodę. Karol stał na przystani, patrzył na zapchany tłumem pokład i czarny dym ścielący się po rzece — aż poczuł, że prócz zawodu i goryczy wzbiera w nim zimna nienawiść. Odwrócił się i wtedy ujrzał bryłę ozdobnej kafelkami kamienicy, po której biegł czarny szyld ozdobiony złotym napisem: „Johann Freyman, import-eksport, 1721". Była mgła i od przesłoniętej nią Peterskirche dochodził mosiężny odgłos bijącego zegara. Karol zrozumiał, że nie tylko on nienawidzi, lecz że sam stał się przedmiotem wzgardy i nienawiści. Przy dźwięku bijącego przez mgłę kościelnego zegara runęło w Karolu przekonanie o nienaruszalności moralnego kanonu, wpajanego mu przez matkę, pana Freymana i Stiepana Arkadiewicza.

A Ryga wciąż pyszniła się swoją potęgą i pięknem. Mogło się zdawać, że dla dojrzenia jej trzeba było się znaleźć na zewnątrz, jak należało przeprawić się na prawy brzeg Dźwiny, by ogarnąć wzrokiem wspaniałą panoramę spiętrzonych dachów i ścian, nad które wystrzelały smukłe wieże kościołów i ciążyły ciemne bloki katedry i zamku — tych przybytków potęgi duchowej i materialnej, z których wyrosło to wspaniałe miasto. Karol teraz już wiedział, dlaczego ta panorama ujęta w złociste ramy wisiała nad biurkiem pana Freymana i dlaczego zdobiła blankiety reklamowe jego firmy. Słuszna duma przepełniała mieszkańców Rygi, gdy przewozili na prawy brzeg zwiedzających miasto przybyszów i kazali im w tym widoku podziwiać własną chwałę. Ileż oczu patrzyło na ten widok w ciągu wieków — z zachwytem, zawiścią, chciwością i żądzą: Rosjan, Litwinów, Polaków, Niemców, Duńczyków i Szwedów — wszystkich, dla których ujście Dźwiny stanowiło ssawkę otwartą na bezbrzeżne równiny rosyjskiego państwa. Miasto bywało oblegane, rabowane, niszczone, w jego murach stacjonowały różnojęzyczne załogi, brązowe paszcze armat okrywały je chmurą ognia i grzmotu. A wynik był zawsze jednaki: żadna potęga nie zdołała zmóc Miasta, jego duch był silniejszy od powietrza, głodu, ognia i wojny, od wszystkich żywiołowych klęsk. Z niszczących wojen wyrastały nowe firmy, warsztaty i przedsiębiorstwa, zburzone domy odbudowywały się na starych fundamentach — przytajony nad brzegiem rzeki potwór rozrastał się coraz bardziej, odkładał w swym organizmie nie spożytkowane zapasy, gromadził złoto i nieprzebrane zasoby towarów, zakładał banki i kasy oszczędności — mocny, żarłoczny, niezniszczalny. Czyż istnieje na całym świecie siła, mogąca podważyć Miasto? Ono nie boi się burz ni przewrotów, jest trwalsze niż rozległe państwa, mocniejsze niż milionowe armie, ono wyrasta z samej natury

istnienia, z dążności do postępu, doskonałości i chwały. Trzynastoletni wyrostek, dziecko przygarniętej lekkiej kobiety, która szukała tu chleba dla siebie i syna, którą Miasto wydało za swojego „człowieka do specjalnych poruczeń", i która w użyczonym jej pokoiku przy Kettlerstrasse stworzyła haftowany raj, dopiero teraz poznał przeciwko komu się zbuntował. Niespożyta siła emanowała z szerokich ulic i placów, z ozdobnych fasad wielkich budowli publicznych, ze składów i hangarów, doków, nadbrzeży i basenów portowych, z fabryk, których kominy strzelały w niebo równie zuchwale jak iglice kościołów, przede wszystkim jednak z owych ciężkich nieprzeliczonych kamienic, wrośniętych fundamentami głęboko we wnętrze ziemi, ciągnących się po obu stronach ulic niby potężne łańcuchy granitowych gór. Nie w abstrakcyjnych pojęciach, ale w naocznej wizji i w goryczy własnego wygnania objawiała się ta potęga przerażonym oczom małego Karola Wagnera. Jakże tęsknił za swą dawną komórką w firmie „Johann Freyman, import-eksport", z widokiem składów za oknem i posążku boga handlu ulatującego ze studni, nawet za ostrym dźwiękiem dzwonka z nad drzwi, lecz — jak to później dopiero sobie uświadomił — była to nie tyle tęsknota za ciepłem mieszkania i sycącym jedzeniem, co za poczuciem pewności, bezpieczeństwa i ładu, za owym jedynym miejscem na świecie, gdzie nawet tygrysy są łagodne, a ostry kamień nie rani stopy, obutej w wygrzebany ze śmietnika kalosz. Nieletni Karol Wagner — włóczęga, żebrak i złodziej, posłaniec bladych młodzieńców z ukarminowanymi wargami i kwiatem w klapie marynarki oraz pstrokatych kobiet, spacerujących wieczorami po ciemnych rogach ulic, wytrawny już dzisiaj gracz w *kartinki,* wciągający w hazard uczniaków z bogatych domów i wydrwiwający od nich dziesięciokopiejówki oraz smakowite śniadania, handlarz kradzionymi po tamtej stronie Dźwiny jabłkami, a także szczapami drzewa ze składów kolejowych, zwierzę pociągowe dwukółki pewnego niepłacącego podatków przedsiębiorcy transportowego, naganiacz handlowy ciotki Awdotii, mającej stragan z żywnością na pobrzeżu Dźwiny, a sprzedającej marynarzom nielegalnie wódkę, czujka pajęczarza Fedźki, gwiżdżący „Wołga, Wołga" w wypadku, gdy ktoś w czasie „operacji" szedł na strych, „biedna sierota bez ojca i matki" zjadająca obiadki w kuchni dobrej pastorowej przy Peterskirche, przeszukiwacz śmietników na podwórkach kamienic i dostawca butelek od wina Czerwonemu Waśce, śpiewak podwórzowy i członek młodocianej bandy Myszołowa — ten żyjący w trzewiach wielkiego miasta pasożyt bezwiednie modlił się do największej Mocy, jaką widział codziennie i która go się z pogardą wyparła. Wiedział,

że dobro jest po tamtej stronie, tęsknił do niego i pożądał go, a jednocześnie co dzień je łamał i gwałcił. Zapewne — robił to z konieczności, ale z czasem zaczął w tym gwałcie znajdywać przewrotną, perwersyjną rozkosz. Jego matka swym obrazowym językiem powiedziałaby niewątpliwie, że „stacza się na dno", natomiast Otton Wagner być może zamruczałby coś o „trudnej sztuce życia". A jednak w swych najgłębszych doznaniach, zaprzeczanych codziennie bezecnym trybem życia, Karol wracał raczej do ideałów matki (od których się zresztą odżegnywała, powołując się na tradycje swych domniemanych przodków z brasławszczyzny i wstydząc się swego prawdziwego indygenatu, to jest mieszczańskiego paszportu), niż ojca, prawiącego o pracy, oszczędności i pieniądzu, a w rzeczywistości przez całe życie uprawiającego z losem swoistą grę w *kartinki*. Jak więc widzimy, już w owych młodych latach życie postawiło Karola w dwoistej sytuacji, w rozszczepieniu przeczuwanego ideału stabilizacji i pewności oraz podniecającego ryzyka poza ładem społecznym. Tęsknił do raju — a któż z nas w końcu nie tęskni do powrotu i raju — mógł zaś go widzieć jedynie w owym układzie, który reprezentował szef firmy „Johann Freyman, import-eksport, 1721". Dwieście lat dla trzynastoletniego chłopca to wieczność — i Johann Freyman był wieczny, był tym, co po prostu — Jest. Nie możemy się więc dziwić, że gdy w swoim składzie z prasowanym sianem albo później na wyrku u ciotki Awdotii, Karol — przypomniawszy przed zaśnięciem matkę — szeptał ze ściśniętym sercem „Ojcze nasz, któryś jest w niebie, święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje i bądź wola Twoja..." — (z upływem czasu zdarzało mu się to zresztą coraz rzadziej) — przed oczyma majaczyła się mu rudawa broda, oczy ciskające błyskawice i dłoń ze wskazującym palcem wyciągniętym ku niemu jak dziryt; na białym mankiecie brylantowa spinka błyskała niby gwiazda promieniejąca na błękicie nieboskłonu. A jednak modlitwa Karola była zupełnie pusta, wymawiana jedynie wargami i ściśniętym sercem, gdyż nie było w niej już miejsca nawet na krztę nadziei: Miasto było dla Karola zamknięte.

Przyszło gorące lato 1914 roku. Studiowane wiele później uczone książki opowiedziały Karolowi Wagnerowi o sytuacji Europy, o polityce Bismarcka po zwycięstwie sedańskim, o powolnym kształtowaniu się sojuszów, tajnych układach politycznych, kotle bałkańskim i o „chorym człowieku", jak obrazowo nazywano w owych książkach Turcję; opowiadały o konflikcie niemiecko-angielskim, ambicjach Wilhelma II zwielokrotnionych jego kalectwem i o linii Berlin—Bagdad; o słabym Mikołaju II marzącym

o Konstantynopolu i koronie Justynianów. Zarysowały wreszcie napięcie polityczne owego gorącego lata spowodowane niespodziewanym strzałem w Sarajewie. Uczone książki twierdziły, że wojna europejska była nieunikniona, jako że konflikty dzielące państwa Europy były zbyt głębokie, by rozsądek i umiarkowanie zdołały je rozwikłać. Cóż dopiero, gdy wśród kierowników ówczesnej polityki zbrakło właśnie zarówno rozsądku, jak umiarkowania.

Tak głosiły uczone dzieła — Karol Wagner tylko przez pół mógł im wierzyć. Jeśliby jednak miały nawet rację, owego gorącego lata mały włóczęga ryski nie miał o nich żadnego pojęcia. Był tylko bardzo podniecony, bo oto w jego oczach zaczynało się coś dziać, coś się rodzić, zjawiała się jakaś rzecz całkiem nowa, która zdawała się przerastać nawet potęgę Miasta, zachwiewać stabilizacją i ładem, wprowadzać wyższe prawa, przed którymi prawa kantoru firmy pana Freymana musiały się uginać, a nawet im zupełnie ulegać. Owa nowa potęga zrazu przedstawiała się oczom młodocianego Karola Wagnera raczej jako wielka zabawa, w którą wciągnięte zostały wszystkie najbardziej dostojne osoby i instytucje, nie wyłączając wielkiej kamienicy nad Dźwiną ozdobionej czarno-złotym szyldem i datą 1721. Karol Wagner dopiero później zrozumiał, że tego lata dmąc w mosiężne trąby zapadał się dawny świat — nie tylko dla niego, lecz i dla pana Freymana; już teraz jednak odczuwał, że oto w upalnych sierpniowych dniach obudziła się nowa potęga, nieprawdopodobna i stawiająca wszystko na głowie awantura, wobec której odwieczne zasady i prawa rozsypują się w niwecz i wydają się nieistotne, strach powiedzieć — komiczne i błazeńskie.

Ludzie już nie chodzili po ulicach, ale biegli, gestykulowali, krzyczeli. Dostojne panie, takie jak pani Freymanowa, miały rozwiane włosy i wymachiwały parasolkami. Dorożkarze okładali batami konie, wszystko gnało na złamanie karku; mężczyźni z kuferkami śpieszyli na kolej. Przed wielkimi afiszami gromadzili się ludzie czytający w głębokim milczeniu i rozchodzący się potem z oczami zasłoniętymi bielmem. Przechodziły pochody z transparentami i z portretami cara zatkniętymi na wysokich kijach — wyglądającymi, śmiech powiedzieć, jak latawce. Grała muzyka i było bardzo wesoło. Biegało się po ulicach w nieprzytomnym podnieceniu, a policjanci nie chronili już tragarzy ze złotymi blachami na czapkach — i Karol sporo zarobił na zatłoczonym dworcu kolejowym; młode kobiety płakały publicznie, albo nienaturalnie się śmiały i bez żadnego wstydu całowały odjeżdżających mężczyzn. I tu grała orkiestra wojskowa. Dni były ciągle upalne,

wszyscy wymyślali na Wilhelma i krzyczeli, że Niemcy to *swołocz*. Krzyczeli tak również ryscy Niemcy — jak gdyby całe miasto zostało ogarnięte obłędem.

Była to wojna, wojna dopiero rodząca się gdzieś daleko, z przyczyn niezrozumiałych i obcych, witana z niepojętym entuzjazmem, bębnami i twardym rytmem ciężkich butów żołnierskich, głośnym *urra!* i obietnicą rychłej defilady na Unter den Linden; była odprowadzana wypiekami gorączkowej radości zmieszanej ze szlochem biegnących za oddziałami kobiet, kwiatami i czekoladą, nerwowym turkotem rozśpiewanych wagonów, rżeniem koni i srogą miną generałów, głuchą nadzieją, że to co przyjdzie, będzie radośniejsze, bardziej pełne i intensywne od codziennej szarzyzny, a jednocześnie równie głuchą rozpaczą, że to, co lepsze, już przeminęło i nigdy już nie powróci, splątaną falą odczuć, pulsujących gorącem sierpniowego upału. Tak, upał był niebywały, rozżarzone powietrze przepełniało Rygę — i Karol latał po ulicach rozpłomieniony, jak wszyscy dokoła, złączony znów z całym miastem, z dygocącym mu w piersi zachwytem — oto stała się rzecz niebywała, awantura dorosłych i całego świata, wielkie wesele. Ni stąd ni zowąd przypomniały się mu majaczenia matki o ułanach księcia Józefa i kosynierach Kościuszki. Nie widział ich. Natomiast ulicami miasta maszerowały bez przerwy oddziały wojskowe, *sołdatiki*, żołnierze w szarych szynelach, gwardziści w białych pasach i z pendentem biegnącym ukosem przez pierś, w krągłych czapach przekrzywionych zuchowato, śmiejący się do kobiet i przyjmujący od nich papierosy. Jechali kozacy na dobranych maścią koniach i śpiewali pieśni o Donie. Dwie lub trzy pary wielkich grubonogich i kosmatych bydląt ciągnęły dudniące cielska armat — a dalej wozy z zielonymi jaszczami, kuchnie ze sterczącym kominem i błyszczącym kotłem, jakieś budy na kołach, jakieś wielkie latarnie i lustra — a wszystko to waliło na kolej, ładowało się do pociągów i odjeżdżało, odjeżdżało, śpieszyło... Nad tym gwarem leciały piosenki, zwłaszcza jedna, monotonna i tęskna — o *pałatkach*, armatach i kulach, i o carze, który jest ojcem i matką, i żoną, o carze niezwyciężonym i ukochanym, dla którego *sołdatiki* pragną przelać swą krew. Karol również wyśpiewywał tę piosenkę, dającą mu poczucie wyzwolenia i zrównania z całym światem w tych dniach podniosłej awantury. Lecz kiedyś biegł wieczorem ciemną ulicą, a przez otwarte okna doleciały doń dźwięki fortepianu i śpiew odmienny w swej tonacji i nastroju. Stanął i słuchał, dziewczęce głosy zdały mu się niezwykle bliskie, melodia znana i swojska, choć nie mógł sobie zrazu

uprzytomnić, gdzie to ją słyszał. Naraz wpadły mu w ucho słowa w niesłyszanym od dawna języku:

> ...aż się rozsypie w proch i w pył
> krzyżacka zawieru-u-cha!...

Tak, to matka te słowa śpiewała swym niskim, tak miłym, ciepłym głosem. Podniecenie, z jakim dopiero co biegł, opadło z Karola, zrobiło mu się pusto i nijako, jakby zgubił się w tej melodii i w tych słowach. Nie wiedział, co to takiego owa *zawieru-u-cha*, ale matka tak właśnie śpiewała. Ona też mówiła o wojnie, nie była to jednak w jej słowach wesoła wojna *sołdatików* chcących za cara przelać serdeczną krew, ale jakaś „powszechna wojna ludów", po której miała przyjść *ojczyzna* i *wolność*. Karola nic owa niepojęta *ojczyzna* i *wolność* nie obchodziła, ale obchodziła go matka i *zawieru-u-cha*, to były rzeczy istotne i one to właśnie oznaczały *ojczyznę* i *wolność;* oznaczały dlań wszystko co przeminęło, i co już nie mogło powrócić. A oto młode głosy kobiece, tak podobne do głosu jego matki, śpiewające to słowo *zawieru-u-cha*, zuchwale zapewniają, że się ona rozpadnie „w proch i w pył", a wtedy będzie chyba to, co mówiła matka: *ojczyzna*, będzie *wolność*, ona sama, zmartwychwstała Danuta Kibort-Wagnerowa i pokój przy Kettlerstrasse, i poczucie, że znowu się jest u siebie, w tym jedynym, najbardziej własnym miejscu w świecie. Karol Wagner wiedział, że jest to niemożliwe, lecz jednocześnie zdawało się możliwe, niejasna głupia nadzieja, że zaraz się coś stanie, stukała w jego piersi — i Karol słuchał, jak dziewczęce głosy za oknem składają mu uroczystą przysięgę:

> ... tak nam dopomóż Bóg...
> ... tak nam dopomóż Bóg!...

Karol odszedł od okna na palcach i nocy tej długo płakał. Gdy zaś usnął, śniła mu się *zawieru-u-cha*, posiadająca twarz i ręce pana Freymana, osadzona jednak nie na ludzkim tułowiu, lecz niejako wyrastająca z całego miasta, z owej panoramy, jaką podziwiali turyści po tamtej stronie Rygi. Przerażające widziadło przez całą noc rozpadało się w proch i w pył — w huku, w straszliwej grozie, a jednocześnie w słodkim upajającym spodziewaniu. Tejże nocy Karol Wagner miał pierwszą w swym życiu męską zmazę, która go obudziła z rozkołysanych snów i napełniła zupełnie odmiennym rodzajem przerażenia.

I oto wszystko się pomieszało ze sobą, świat stanął najwyraźniej

na głowie, potęga Miasta została zaatakowana przez dziką hecę czy wręcz przez szaleństwo, a biegnący ulicami Karol stanął przed nowym wyborem — dalszej wiary w stabilizację i ład, czy też nowej w szaleństwo, w hazard powszechnej gry w *kartinki*, w rozpadającą się na proch i pył *zawieru-u-chę*. „Hej, panowie, posłuchajcie..." — gwizdał po ulicach Rygi, była to bowiem piosenka niemal wojskowa, o mobilizacji i poborze, co prawda o poborze dziewczynek, owych panien zza okna, śpiewających przy dźwiękach fortepianu i składających mu uroczystą przysięgę. Wszystko się pomieszało ze sobą, była mgła, chaos, całe miasto stanęło na głowie, cały świat, ludzie krzyczeli *urra!*, a tam gdzieś, za przechyłem ziemi strzelano z armat i *sołdatiki* biegli na okopy niemieckie dla obnoszonego na wysokich tykach ukochanego cara — było wielkie, krwawe wesele i obłędna awantura dorosłych — a w tym wszystkim czternastoletni wyrostek miał wybierać, by nie zatracić swej duszy, odnaleźć w świecie swe miejsce i zostać nareszcie *kimś*. Tak nam podomóż Bóg... hej, panowie, posłuchajcie... i raz, i dwa, i trzy... — tak się mniej więcej przedstawiał świat w ówczesnym widzeniu rzuconego między dwie ścierające się ze sobą potęgi młodocianego potomka rycerskich przodków z brasławszczyzny. Czyż nie należy mieć jak najgorszych przeczuć, gdy myślimy o jego przyszłości?...

A jednak... Jakże dziwne zdawało się *komuś*, kto w kilkadziesiąt lat później, pewnej mrocznej nocy po wróżebnym wieczorze, gwizdał rubaszną i bezsensowną piosenkę i wpatrywał się w nocną ciemność, w czerń, która jest brakiem i niczym — jakże dziwaczna i nieprawdopodobna była myśl, że jednak owi wyimaginowani przez matkę niby-przodkowie ostatecznie wygrali, że wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu wyrąbali dlań karabelami przyszłość i spełnili złożoną mu zza okna patetyczną obietnicę. *Zawieru-u-cha* rozpadła się istotnie w proch i w pył, a on odnalazł przeciw ogromowi wszechświata swój próg, swą ogrodzoną płotem z oskoblonych żerdzi twierdzę, w której bezpiecznie się ukrył wraz ze swym przyjacielem-świerkiem, płowym psem imieniem Hardy i przybiegającym mu do ręki puszystym Gryziwiórkiem.

Ubiegłego wieczora Ewunia patrzyła nań migotem zielonkawych oczu. Cóż to iskrzyło się w jej spojrzeniu?... — Karolowi się zdało, że świeci ono tkliwością i drwiną, a zarazem żądaniem i zapierającą mu oddech, upajającą obietnicą. Przecież to niemożliwe!... — czuł, że bije mu serce, zupełnie jak wtedy, gdy zbiegł po schodach swego domu przy Kettlerstrasse i zobaczył kobietę w białym, krochmalonym fartuchu, dla której nic ważne nie było — nawet to, że Wagnerowa umarła.

„Ale Ewunia..." — pomyślał nagle Karol Wagner, by z tkliwością i drwiną uśmiechnąć się do otaczającej go ciemności. Tak, uśmiechnął się do niej, ponieważ w tym mroku, w tej ciemności, w swoim gwizdanym cicho zamroczeniu wydało mu się, że są z Ewunią tylko we dwoje wobec ogromu wszechrzeczy i że muszą sobie całkowicie wystarczać. A może w tej chwili już zasypiał, wpadał już w zamroczone zawieszenie między czuciem a myślą, między marzeniem a rzeczywistością? Tak mogło być, zapewne!... Jeśli jednak nawet tak było, owo poczucie wyłączności ich dwojga rozczmychało go całkiem. Że zaś zrobiło mu się jednocześnie gorąco, że poczuł się lekki, jakby wyzbył się ciężaru ciała — a no!... to zwyczajne, to ludzkie, tak się już dzieje zawsze. „Ty stary koniu — powiedział do siebie w głos — ty *Spitzbubie* i nic dobrego, czy zaczynasz nową partyjkę *kartinek?*... Byłoby to beznadziejne przedsięwzięcie, przewróć się na bok, naciągnij kołdrę na nos i śpij, jak przystaje twojemu doświadczeniu!" Tak sobie sam powiedział przywołując się rzetelnie do porządku i — rozmarzony — dalej gwizdał napływającą doń z przeszłości rubaszną, tkliwą, niepasującą wręcz do sytuacji — i niemodną na dodatek — piosenkę.

Antoni Gołubiew

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

V. ZA WIELKĄ CENĘ

1

W samym sercu ludzkiej egzystencji istnieje pewien zasadniczy paradoks. Musimy go dobrze poznać, jeżeli dusza człowieka ma zaznać trwałego szczęścia. Oto ten paradoks: zostawiona sama sobie natura ludzka może zdziałać bardzo mało albo i nic dla rozwiązania najważniejszych własnych problemów. Jeżeli pójdziemy jedynie za wskazaniami naszej natury, naszej filozofii, naszych norm etycznych, dojdziemy nieuchronnie do piekła.

Byłaby to bardzo zniechęcająca świadomość, gdyby nie to, że jest ona czystą abstrakcją. Bo w rzeczywistym porządku stworzeń Bóg dał człowiekowi naturę skierowaną do życia nadprzyrodzonego. Stworzył człowieka z duszą ukształtowaną nie do osiągnięcia doskonałości własnymi siłami i w porządku własnym, ale do tego, by mogła zostać udoskonalona przez Boga w porządku nieskończenie przekraczającym zasięg władz ludzkich. Naszym przeznaczeniem nie było nigdy prowadzenie czysto przyrodzonego życia i dlatego w planie Bożym czysto naturalna szczęśliwość nie miała nigdy być naszym udziałem. Nasza natura będąca wolnym darem Boga została nam dana po to, aby być udoskonalona i przewyższona innym wolnym darem Bożym, który jej się nie należał.

Tym dobrowolnym darem Bożym jest «łaska uświęcająca». Doskonali ona naszą naturę darem życia, zrozumienia, miłości i rodzaju egzystencji nieskończenie przekraczających jej własny poziom. Gdyby człowiek doszedł do zupełnie abstrakcyjnego szczytu przyrodzonej doskonałości, dzieło Boga nie byłoby w nim nawet w połowie dokończone — a właściwie rozpoczynałoby się dopiero, bo prawdziwym Jego dziełem jest działanie łaski, cnót wlanych i darów Ducha świętego.

Czym jest łaska? Jest to udzielające się nam własne życie Boga. A życiem Boga jest miłość. *Deus caritas est.* Przez łaskę stajemy się zdolni do uczestniczenia w nieskończenie bezinteresownej mi-

łości Tego, Który jest tak czystym aktem, że nie potrzebuje niczego i przez to samo nie może oczywiście niczego wykorzystywać dla samolubnych celów. W rzeczywistości poza Nim nic nie istnieje, a wszystko co egzystuje, egzystuje przez udzielony przez Niego wolny dar istnienia, tak że jedną z cech absolutnie sprzecznych z doskonałością Boga jest egoizm. Być egoistą jest dla Boga metafizyczną niemożliwością, bo byt wszystkiego, co istnieje zależy od Jego daru, zależy od Jego bezinteresownej szczodrości.

Kiedy promień światła pada na kryształ, nadaje mu nowe właściwości. I gdy nieskończenie bezinteresowna miłość Boga zagra w duszy ludzkiej, działanie jej jest takie samo. Ono jest życiem, które nazywamy łaską poświęcającą.

Dusza ludzka pozostawiona na swoim poziomie naturalnym jest potencjalnie jasnym kryształem znajdującym się w ciemności. Jest on doskonałym w swojej własnej naturze, ale brakuje mu czegoś, co może otrzymać jedynie z poza siebie i z wysoka. Ale gdy pada nań blask, on sam przemienia się w pewnym znaczeniu w światło i zdaje się zatracać swoją naturę we wspaniałości wyższej natury — natury przechodzącego przez niego światła.

Podobnie i przyrodzona dobroć człowieka i jego zdolność do miłości, która zawsze musi być w pewnym sensie samolubna, jeżeli się nie wzniesie ponad porządek naturalny, zostaje przekształcona i przemieniona, kiedy prześwieca przez nią miłość Boga. Co dzieje się, kiedy człowiek pogrąży się zupełnie w życiu Bożym, które jest w nim? Ta doskonałość jest tylko udziałem tych, których nazywamy świętymi — a raczej tych, co *są* świętymi i żyją wyłącznie w świetle Boga. Ci, którym opinia ludzka na ziemi nadaje miano świętych, mogą być mimo to diabłami, a ich jasność może się łatwo okazać ciemnością. Bo tam, gdzie wchodzi w grę światło Boga, jesteśmy jak sowy. Ono oślepia nas i kiedy padnie na nas, ogarnia nas ciemność. Ludzie, którzy nam wydają się świętymi, często nimi nie są, a ci, co nie mają pozoru świętych, nieraz właśnie są święci. Najwięksi święci są niekiedy najbardziej ukryci jak Matka Boża i św. Józef.

Chrystus ustanowił swój Kościół między innymi także i w tym celu, żeby ludzie mogli się wzajemnie do niego doprowadzać i na tej drodze również wzajemnie się uświęcać. Bo w tym oddziaływaniu to sam Chrystus pociąga nas ku Sobie przez czyny i wpływ naszych bliźnich.

Powinniśmy jednak sprawdzać natchnienia przychodzące do nas z głębi naszych sumień, zestawiając je z objawieniem, przekazanym nam z nieomylnymi boskimi gwarancjami przez tych, którzy odziedziczyli pośród nas miejsce Chrystusowych Apostołów — przez tych, co mówią do nas w Imieniu Chrystusa i jakby w Jego

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

V. ZA WIELKĄ CENĘ

1

W samym sercu ludzkiej egzystencji istnieje pewien zasadniczy paradoks. Musimy go dobrze poznać, jeżeli dusza człowieka ma zaznać trwałego szczęścia. Oto ten paradoks: zostawiona sama sobie natura ludzka może zdziałać bardzo mało albo i nic dla rozwiązania najważniejszych własnych problemów. Jeżeli pójdziemy jedynie za wskazaniami naszej natury, naszej filozofii, naszych norm etycznych, dojdziemy nieuchronnie do piekła.

Byłaby to bardzo zniechęcająca świadomość, gdyby nie to, że jest ona czystą abstrakcją. Bo w rzeczywistym porządku stworzeń Bóg dał człowiekowi naturę skierowaną do życia nadprzyrodzonego. Stworzył człowieka z duszą ukształtowaną nie do osiągnięcia doskonałości własnymi siłami i w porządku własnym, ale do tego, by mogła zostać udoskonalona przez Boga w porządku nieskończenie przekraczającym zasięg władz ludzkich. Naszym przeznaczeniem nie było nigdy prowadzenie czysto przyrodzonego życia i dlatego w planie Bożym czysto naturalna szczęśliwość nie miała nigdy być naszym udziałem. Nasza natura będąca wolnym darem Boga została nam dana po to, aby być udoskonalona i przewyższona innym wolnym darem Bożym, który jej się nie należał.

Tym dobrowolnym darem Bożym jest «łaska uświęcająca». Doskonali ona naszą naturę darem życia, zrozumienia, miłości i rodzaju egzystencji nieskończenie przekraczających jej własny poziom. Gdyby człowiek doszedł do zupełnie abstrakcyjnego szczytu przyrodzonej doskonałości, dzieło Boga nie byłoby w nim nawet w połowie dokończone — a właściwie rozpoczynałoby się dopiero, bo prawdziwym Jego dziełem jest działanie łaski, cnót wlanych i darów Ducha świętego.

Czym jest łaska? Jest to udzielające się nam własne życie Boga. A życiem Boga jest miłość. *Deus caritas est.* Przez łaskę stajemy się zdolni do uczestniczenia w nieskończenie bezinteresownej mi-

własnej Osobie. *Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit.*

Gdy przychodzi nam przyjąć autorytet Boga w rzeczach, których nie możemy poznać inaczej jak tylko przez objawienie poparte tym autorytetem, ludzie uważają nas za szalonych, jeżeli słuchamy go i nastawiamy uszu. Nie chcą bowiem przyjmować z tego źródła nawet i tych prawd, których nie mogą żadnym innym sposobem poznać. A jednak przyjmują biernie i posłusznie ze strony gazet najstraszliwsze kłamstwa chociaż potrzebowaliby tylko wyciągnąć szyję, aby ponad trzymaną w dłoniach płachtą papieru dostrzec stojącą przed nimi prawdę.

Na przykład sama myśl o *imprimatur* na wstępie książki — czyli o pozwoleniu biskupa na jej wydrukowanie, stwierdzającym, że zawiera ona bezpieczną doktrynę — przyprawia niektórych ludzi o prawdziwy atak oburzenia.

Pewnego dnia, w lutym 1937 r., zdarzyło mi się mieć pięć czy dziesięć dolarów do wydania. Z jakiegoś powodu znalazłem się na Fifth Avenue i zwróciłem uwagę na wystawę księgarni Scribnera pełną nowych, pięknie oprawionych książek.

Tego roku zapisałem się na wykłady średniowiecznej literatury francuskiej. Mój umysł jak gdyby powracał teraz do rzeczy, które pamiętałem z dawnych lat z Saint-Antonin. Głęboka, naiwna, bogata prostota dwunastego i trzynastego wieku zaczynała znów do mnie przemawiać. Napisałem artykuł porównujący legendę o „Kuglarzu Matki Boskiej" z historią wyjętą z pism Ojców Pustyni, którą znalazłem w „Patrologii łacińskiej" Migne'a. Przyciągała mnie ponownie atmosfera katolicyzmu i odczuwałem jak jej zdrowy powiew zaczynał już na mnie działać nawet w porządku czysto naturalnym.

Teraz w oknie wystawowym Scribnera zobaczyłem książkę zatytułowaną: „Duch filozofii średniowiecznej". Wszedłem do księgarni, wziąłem ją z półki i spojrzałem na spis rzeczy oraz na kartę tytułową, która zresztą mylnie informowała kupujących, że to dzieło jest zbiorem odczytów wygłoszonych na uniwersytecie w Aberdeen. Nie było to rekomendacją, szczególnie w moim mniemaniu. Ale zmyliło mnie również co do osoby i charakteru Etienne Gilsona, autora tej książki.

Kupiłem ją więc jednocześnie z innym dziełem, którego już zupełnie nie pamiętam i po drodze do domu w pociągu jadącym na Long Island rozwinąłem tę paczkę, aby nacieszyć się moimi zdobyczami. I dopiero wtedy zobaczyłem na pierwszej stronicy napis drobnym drukiem: *Nihil obstat... Imprimatur.*

Uczucie obrzydzenia i zawodu przeniknęło mnie jak nóż wbity w sam środek żołądka. Miałem wrażenie, że zostałem oszukany.

Powinni mnie byli ostrzec, że to jest katolicka książka! Nie byłbym jej wtedy napewno kupił. Teraz kusiło mnie, aby wyrzucić ją przez okno na domy w Woodside — pozbyć się jej czym prędzej jak czegoś nieczystego i niebezpiecznego. Takie to przerażenie może wywołać w umysłach współczesnych kilka niewinnych słów łacińskich i podpis jakiegoś księdza. Niepodobna uprzytomnić katolikowi, jaką liczbę i różnorodność zastraszających asocjacji może obudzić takie króciutkie zdanie. Najpierw jest ono po łacinie — w trudnym, starożytnym i niezrozumiałym języku. Już to samo zdaje się sugerować wszelkiego rodzaju ponure tajemnice, w których księża są rzekomo rozmiłowani ukrywając je przed wzrokiem zwyczajnych ludzi pod osłoną tego nieznanego języka. Potem sam fakt, że czują się uprawnieni do takiego osądzania zawartości książki i do pozwalania ludziom na jej czytanie, jest przyjmowany z odrazą. Przywołuje natychmiast na myśl wszystkie rzeczywiste jak i wyimaginowane nadużycia inkwizycji.

I ja odczuwałem coś podobnego otwierając książkę Gilsona, bo musicie zrozumieć, że chociaż podziwiałem *kulturę* katolicką, zawsze obawiałem się katolickiego Kościoła. Jest to raczej często spotykana postawa w dzisiejszym świecie. Mimo wszystko nie kupiłem książki o filozofii średniowiecznej nie domyślając się, że to będzie filozofia katolicka. Ale *imprimatur* pokazało mi, że to, co czytam, jest najzupełniej zgodne z tą przerażającą i tajemniczą sprawą — z dogmatem katolickim. I ten fakt spadł na mnie jak cios, na który cała moja natura zareagowała wstrętem i obawą.

W świetle tego wszystkiego uważam to za prawdziwą łaskę, że zamiast pozbyć się tej książki, jednak ją przeczytałem — co prawda nie całą, ale jednak dokładniej niż zazwyczaj inne dzieła takiego głębszego pokroju. Gdy pomyślę o liczbie książek stojących na mojej półce w pokoju w Douglaston, który niegdyś był „norą" Popa — książek kupionych przeze mnie, a nigdy nie przeczytanych, jeszcze bardziej dziwi mnie fakt, że się z tą jedną naprawdę zapoznałem. I co więcej zapamiętałem ją.

Z kart jej przyswoiłem sobie jedną wielką ideę, która miała zrewolucjonizować całe moje życie. Zawiera się ona cała w jednym z tych suchych, obcych, technicznych i syntetycznych określeń, których tak lubili używać scholastycy — w słowie *aseitas*. W tym jednym słowie, które może być zastosowane jedynie do Boga i wyraża jego najbardziej charakterystyczny przymiot, odkryłem zupełnie nową dla mnie koncepcję Boga — koncepcję pokazującą mi natychmiast, że wiara katolików nie jest bynajmniej tą nieokreśloną i trochę zabobonną pozostałością wieków pozbawionych nauki, za jaką ją dotychczas uważałem. Przeciwnie, spotkałem tutaj pojęcie Boga, które było jednocześnie głębokie, precyzyjne, proste

i właściwe, a co więcej prowadziło do innych wniosków i prawd, które już mogłem zacząć niejasno doceniać, nawet przy moim braku wykształcenia filozoficznego.

Aseitas — samoistność — oznacza po prostu zdolność jakiegoś bytu do istnienia własną mocą i jedynie z siebie samego — nie jako byt spowodowany przez siebie, ale jako nie wymagający żadnej przyczyny sprawczej, żadnego innego usprawiedliwienia swojej egzystencji poza tym, że samą jego istotą jest istnienie. Taki Byt może być tylko jeden: jest to Bóg. Mówiąc, że Bóg istnieje *a se*, z Siebie, Sam przez się i z własnej natury, mówimy po prostu, że Bóg jest czystym Bytem. *Ego sum, qui sum.* A to znaczy, że Bóg „używa zupełnej niezależności nie tylko w stosunku do wszystkiego, co istnieje poza Nim, ale i do wszystkiego w obrębie własnej Istoty".

Ta koncepcja zrobiła na mnie tak wielkie wrażenie, że zapisałem u góry strony notatkę: „Samoistność Boga — Bóg jest bytem *per se*". Widzę ją teraz na tej stronicy, bo zabrałem ze sobą tę książkę do klasztoru i chociaż nie byłem pewny, gdzie ją złożono, znalazłem ją kilka dni temu na półkach w celi Ojca Opata i mam ją teraz przed oczami.

Zakreśliłem jeszcze trzy inne ustępy, więc może będzie najlepiej, jeżeli je tu przytoczę. Trafniej niż cokolwiek mógłbym powiedzieć uprzytomnią one wrażenie, jakie ta książka wywarła na moim umyśle.

„Kiedy Bóg mówi, że jest Bytem — (tak brzmi pierwsze zakreślone zdanie) — to słowa te, jeśli mają jakikolwiek racjonalny sens, mogą oznaczać tylko jedno — że Bóg jest czystym aktem istnienia".

Czystym aktem — czyli wykluczającym wszelką niedoskonałość w porządku istnienia. A przez to samo wykluczającym wszelką zmianę, wszelkie stawanie się, wszelki początek i koniec, wszelkie ograniczenie. Gdybym był zdolny do zastanowienia się nad tym dostatecznie głęboko, odkryłbym już wkrótce, że z tej pełni istnienia można było łatwo wywnioskować także pełnię doskonałości.

Ale co mnie również uderzyło, to ważne rozróżnienie zrobione tu przez autora. Mianowicie rozróżniał on między pojęciem *ens in genere*, ogólnym abstrakcyjnym pojęciem bytu, a *ens infinitum*, konkretnym i rzeczywistym nieskończonym Bytem, który sam przewyższa wszystkie nasze pojęcia. I tak zakreśliłem następujące słowa, które miały stać się moim pierwszym krokiem w kierunku św. Jana od Krzyża.

„Bóg stawia Siebie poza zasięgiem wszelkich wyobrażeń zmysłowych i określeń pojęciowych jako absolutny akt bytu w jego czystej aktualności. Pojęcie, jakie sobie o Nim wytwarzamy, będące słabą tylko analogią rzeczywistości przekraczającej we wszystkich kierunkach jego zakres, sformułować można jedynie w sądzie: Byt

jest bytem. Jest to bezwzględne stwierdzenie czegoś, co znajdując się poza zasięgiem jakiegokolwiek podmiotu mieści w sobie dostateczną rację wszystkich podmiotów. Można więc słusznie powiedzieć, że sam nadmiar pozytywności skrywający przed naszymi oczami boski byt, stanowi właśnie to światło, które wszystko inne oświetla: *ipsa caligo summa est mentis illuminatio.*

Końcowa cytata łacińska pochodzi z „Itinerarium" św. Bonawentury.

A oto trzecie zdanie Gilsona, jakie zakreśliłem na tych kilku stronach:

„Kiedy św. Hieronim mówi, że Bóg jest Swoim własnym źródłem i przyczyną Swojej własnej substancji, nie chce przez to powiedzieć — jak to uczyni Kartezjusz — że Bóg przez Swą wszechmoc działającą przyczynowo niejako umieszcza Siebie w bycie, lecz że poza Bogiem próżno by szukać przyczyny istnienia Boga".

Myślę że powód dla którego te i inne podobne twierdzenia wywarły na mnie tak głębokie wrażenie, mieścił się w głębi mojej własnej duszy. Był nim fakt, że właściwie nigdy nie miałem dokładnego pojęcia o tym, co chrześcijanie mają na myśli mówiąc o Bogu. Po prostu uważałem za oczywiste, że Bóg, w Którego wierzą ludzie religijni i Któremu przypisują stworzenie wszystkich rzeczy i rządy nad całym światem, jest dla nich hałaśliwą, dramatyczną i pełną namiętności osobowością, jakąś nieokreśloną, zazdrosną, ukrytą Istotą, obiektywizacją ich własnych pragnień, dążeń i subiektywnych wyobrażeń.

W rzeczywistości, to moje od dawna hodowane pojęcie Boga, o które oskarżałem chrześcijan, rozpowszechniających je rzekomo w świecie swoją nauką, było koncepcją Istoty nie mającej po prostu żadnej możliwości istnienia. Ten Bóg był nieskończony, a jednak skończony, doskonały i niedoskonały, wieczny a przecież zmienny — podlegający wszystkim przeobrażeniom uczuć miłości, zmartwienia, zemsty i nienawiści, którym ulegają ludzie. Jakże ta iluzoryczna, chwiejna w uczuciach Istota mogłaby nie mieć początku ani końca i być Stworzycielem wszechrzeczy? Brałem martwą literę Pisma w jej najbardziej martwym znaczeniu i to mnie zabiło według powiedzenia św. Pawła: „Litera zabija, a duch ożywia".

Myślę, że jednym z powodów głębokiego zadowolenia, jakie mi dało to, co teraz przeczytałem, była rehabilitacja Boga w moim umyśle. W każdym intelekcie istnieje bowiem naturalne żądanie prawdziwej koncepcji Boga — urodziliśmy się z pragnieniem poznania i widzenia Go, nie może więc być inaczej.

Jestem pewien, że dużo ludzi jest — a przynajmniej nazywa się — „ateistami", bo odpychają i obrażają ich określenia Boga obleczone w fałszywe i metaforyczne zwroty, których nie mogą

zrozumieć ani sobie wytłumaczyć. Odrzucają takie koncepcje Boga nie dlatego, że Nim pogardzają, ale może właśnie dlatego, że żądają doskonalszych pojęć o Nim niż te, z którymi się powszechnie spotykają. Te pospolite, obrazowe pojęcia o Bogu nie są w stanie ich zadowolić, odwracają się więc myśląc, że innych nie ma — albo jeszcze gorzej, odrzucają filozofię na tej podstawie, że ona jest jedynie przędziwem nic nie znaczących słów splecionych razem dla usprawiedliwienia zawsze tych samych starych fałszów.

Jakąż ulgą było teraz dla mnie odkrycie, że nie tylko żadna nasza idea, a tym więcej żaden obraz, nie mogą nam adekwatnie przedstawić Boga, ale także, że nie powinniśmy sobie pozwalać na zadowalanie się taką wiedzą o Nim.

W rezultacie powziąłem ogromny szacunek dla filozofii i religii katolickiej. To ostatnie było najważniejsze. Teraz nareszcie zrozumiałem, że wiara jest czymś, co ma bardzo określone znaczenie i jest naszą nieodzowną potrzebą.

Jeśli to już było dużo, zarazem jednak było to wszystko, na co mogłem się w danej chwili zdobyć. Przyznawałem, że ci, co myśleli tak o Bogu, szli właściwą drogą — że ci, co w Niego wierzyli, naprawdę wierzyli w Kogoś, a wiara ich była czymś więcej niż marzeniem. Na razie, zdawało się, nie byłem w stanie zrobić kroku dalej.

Ileż ludzi znajduje się w tym samym położeniu! Stoją między półkami bibliotek i przeglądają Summę św. Tomasza z rodzajem zaciekawionego poszanowania. Rozprawiają na seminariach o „Tomaszu", „Dunsie Szkocie", o „Augustynie" i „Bonawenturze". Znają Maritaine'a i Gilsona i czytali wszystkie wiersze Hopkinsa — wiedzą więc więcej o tym, co jest najbardziej wartościowe w literackiej i filozoficznej tradycji katolickiej niż ogromna większość katolików na ziemi. Niekiedy chodzą na mszę i podziwiają godność i umiar prastarej liturgii. Są pod wrażeniem organizacji Kościoła, w którym księża, nawet najmniej uzdolnieni, mogą wszędzie nauczać choćby pewnych fragmentów wspaniałej, głębokiej i jednolitej doktryny i udzielać w sposób tajemniczy skutecznej pomocy wszystkim, którzy przychodzą do nich ze swoimi troskami i potrzebami.

W pewnym znaczeniu tacy ludzie lepiej oceniają Kościół i katolicyzm niż wielu katolików — ale oceną oderwaną, intelektualną i obiektywną. Nigdy też nie dochodzą do Kościoła. Stoją i umierają z głodu na progu uczty — chociaż z pewnością zdają sobie sprawę, że są zaproszeni — podczas gdy ubożsi, głupsi, mniej utalentowani, mniej wykształceni, a niekiedy i mniej cnotliwi od nich wchodzą i zostają nasyceni z tych wspaniałych stołów.

Kiedy odłożyłem na bok tę książkę i przestałem rozpatrywać w myśli jej argumenty, wpływ jej zaczął oddziaływać na moje życie. Zapragnąłem chodzić do kościoła i ta chęć była szczersza, dojrzalsza i głębsza niż wszystkie moje poprzednie podobne pragnienia. Trzeba przyznać, że jeszcze nigdy nie było mi to tak bardzo potrzebne.

Jedynym miejscem, jakie mogło mi przyjść na myśl, był kościół Episkopalny tam w dole stojący między akacjami — stary kościół Syjonistów, gdzie Ojciec niegdyś grywał na organach. Wydaje mi się, że Bóg chciał, abym wspiął się z powrotem tą samą drogą, którą stoczyłem się w dół. Pogardziłem kościołem anglikańskim, „Protestanckim Kościołem Episkopalnym" i Bóg żądał, abym się wyzbył elementów zarozumiałości i pychy obecnych i w tej decyzji. Nie chciał, abym przeszedł na katolicyzm mając za sobą odrzucenie innego wyznania, które nie było właściwym sposobem odrzucenia, bo było samo w sobie grzeszne, zakorzenione w pysze i wyrażające się pogardą.

Tym razem powróciłem więc do kościoła Syjonistów już nie po to, by go sądzić i potępiać jego biednego pastora, ale chcąc się przekonać czy nie mógłby zaspokoić niejasnego głodu wiary, który zaczynała odczuwać moja dusza.

Był to dosyć miły kościół. Przyjemnie było tam posiedzieć w ładnym, białym, niedużym budynku, gdzie słońce wlewało się przez okna w niedzielne poranki. Chór ubranych w komże mężczyzn i kobiet i hymny, które wszyscy razem śpiewaliśmy, niezupełnie mnie zachwycały, ale przynajmniej już nie drwiłem z nich w głębi serca. A kiedy przyszła chwila odmówienia Składu Apostolskiego, powstałem i wypowiedziałem go razem z innymi ze skrytą nadzieją, że Bóg ześle mi kiedyś łaskę prawdziwego uwierzenia w to *Credo*.

Tamtejszy pastor przychodził czasem w odwiedziny do naszego domu. Pop tytułował go „Doktorem", co go wprawiało w zakłopotanie. Nie uważał się bynajmniej za doktora świętej teologii. Ale dużo czytał i wdawaliśmy się z nim zwykle w intelektualne rozmowy, w omawianie współczesnych kierunków literackich — nawet pism D. H. Lawrence'a, z którymi był dokładnie obznajmiony.

Przywiązywał, zdaje się, wielką wagę do tego rodzaju wiedzy. Uważał zapoznanie się z najnowszą literaturą, możność rozmawiania o niej i utrzymywania w ten sposób kontaktu z ludźmi za nieodzowną część swoich pastorskich obowiązków. Ale to właśnie było jedną z tych przyczyn, które sprawiały, że uczęszczanie do jego kościoła było dla mnie tak bezpłodnym doświadczeniem. Nie lubił ani nie rozumiał tego, co było uznane za najbardziej „awangardowe" w literaturze współczesnej i rzeczywiście nikt tego od niego

nie żądał ani nie oczekiwał. Ale mówił właśnie o współczesnej literaturze i o polityce, a nie o religii i o Bogu. Czuło się, że ten człowiek właściwie nie zna swojego powołania, nie wie czym powinien być. Wziął na siebie pewną funkcję w społeczeństwie, która nie była jego funkcją i w ogóle nie była nikomu potrzebna.

Jeżeli poruszał okrężnie w kazaniach jakąś prawdę religii chrześcijańskiej, przyznawał się niemal na ambonie — jak to zresztą czynił prywatnie każdemu, kto chciał z nim o tych sprawach mówić — że nie wierzy w większość tych doktryn nawet w tej mocno rozrzedzonej postaci, podawanej do wierzenia protestantom. Trójca święta? Co miał począć z pojęciem Trójcy? A jeśli chodzi o tę dziwną, średniowieczną ideę Wcielenia — to już za wiele żądać od rozsądnego człowieka.

Raz miał wypowiedzieć kazanie o „Muzyce w kościele Syjonistów" i powiadomił mnie słówkiem, żebym na pewno na nie przyszedł, bo zrobi w nim wzmiankę o moim ojcu. Jest to bardzo typowe dla protestanckiego kaznodziejstwa w bardziej „liberalnych" ośrodkach. Poszedłem więc tego ranka z obowiązku, ale zanim doszedł do tej części kazania, która miała mnie osobiście zainteresować, dostałem ataku zawrotu głowy i musiałem wyjść na świeże powietrze. W czasie kazania siedziałem więc na stopniach kościoła rozmawiając z czarno ubranym kościelnym — czy jak się tam podobny urząd nazywa — a gdy poczułem się lepiej pastor już skończył mówić.

Nie mogę powiedzieć, żebym bardzo często zachodził do tego kościoła, ale miarą mojej gorliwości może być fakt, że raz poszedłem tam nawet w dzień powszedni, zapomniałem już przy jakiej okazji: Środy Popielcowej czy też Wielkiego Czwartku. Siedziały tam może ze dwie kobiety i ja przyczajony w jednej z tylnych ławek. Odmówiliśmy kilka modlitw. Nie trwało to długo. Potem zebrałem się na odwagę, aby wsiąść do pociągu idącego do New Yorku i pojechać na resztę dnia do Columbii.

2

Chciałem teraz coś powiedzieć o prawdziwej roli, jaką Columbia miała odegrać w moim życiu według opatrznościowych planów Bożych. Biedna Columbia! Została założona przez szczerze wierzących protestantów jako kolegium o wybitnie religijnym charakterze. Jedyną rzeczą, jaka z tego pozostała, jest motto tego uniwersytetu: *In lumine tuo videbimus lumen* — jeden z najgłębszych i najpiękniejszych wersetów Psalmów. „W jasności Twojej ujrzymy światło". Dotyczy to właśnie łaski. Jest to zdanie, które mo-

nie żądał ani nie oczekiwał. Ale mówił właśnie o współczesnej literaturze i o polityce, a nie o religii i o Bogu. Czuło się, że ten człowiek właściwie nie zna swojego powołania, nie wie czym powinien być. Wziął na siebie pewną funkcję w społeczeństwie, która nie była jego funkcją i w ogóle nie była nikomu potrzebna.

Jeżeli poruszał okrężnie w kazaniach jakąś prawdę religii chrześcijańskiej, przyznawał się niemal na ambonie — jak to zresztą czynił prywatnie każdemu, kto chciał z nim o tych sprawach mówić — że nie wierzy w większość tych doktryn nawet w tej mocno rozrzedzonej postaci, podawanej do wierzenia protestantom. Trójca święta? Co miał począć z pojęciem Trójcy? A jeśli chodzi o tę dziwną, średniowieczną ideę Wcielenia — to już za wiele żądać od rozsądnego człowieka.

Raz miał wypowiedzieć kazanie o „Muzyce w kościele Syjonistów" i powiadomił mnie słówkiem, żebym na pewno na nie przyszedł, bo zrobi w nim wzmiankę o moim ojcu. Jest to bardzo typowe dla protestanckiego kaznodziejstwa w bardziej „liberalnych" ośrodkach. Poszedłem więc tego ranka z obowiązku, ale zanim doszedł do tej części kazania, która miała mnie osobiście zainteresować, dostałem ataku zawrotu głowy i musiałem wyjść na świeże powietrze. W czasie kazania siedziałem więc na stopniach kościoła rozmawiając z czarno ubranym kościelnym — czy jak się tam podobny urząd nazywa — a gdy poczułem się lepiej pastor już skończył mówić.

Nie mogę powiedzieć, żebym bardzo często zachodził do tego kościoła, ale miarą mojej gorliwości może być fakt, że raz poszedłem tam nawet w dzień powszedni, zapomniałem już przy jakiej okazji: Środy Popielcowej czy też Wielkiego Czwartku. Siedziały tam może ze dwie kobiety i ja przyczajony w jednej z tylnych ławek. Odmówiliśmy kilka modlitw. Nie trwało to długo. Potem zebrałem się na odwagę, aby wsiąść do pociągu idącego do New Yorku i pojechać na resztę dnia do Columbii.

2

Chciałem teraz coś powiedzieć o prawdziwej roli, jaką Columbia miała odegrać w moim życiu według opatrznościowych planów Bożych. Biedna Columbia! Została założona przez szczerze wierzących protestantów jako kolegium o wybitnie religijnym charakterze. Jedyną rzeczą, jaka z tego pozostała, jest motto tego uniwersytetu: *In lumine tuo videbimus lumen* — jeden z najgłębszych i najpiękniejszych wersetów Psalmów. „W jasności Twojej ujrzymy światło". Dotyczy to właśnie łaski. Jest to zdanie, które mo-

głoby posłużyć za kamień węgielny wszelkiej chrześcijańskiej i scholastycznej wiedzy, ale nie ma po prostu żadnego związku ze standardem wykształcenia współczesnej Columbii. Można by je z powodzeniem zmienić na inne motto: *In lumine Randall videbimus Dewey.*

A jednak dziwnym zrządzeniem właśnie w tym wielkim ośrodku uniwersyteckim Duch św. czekał na mnie, aby w Swojej jasności ukazać mi światło. Jednym z głównych narzędzi, jakich w tym celu użył i jakimi działał, była przyjaźń ludzka.

Bóg chciał, żebyśmy w sprawie naszego zbawienia zależeli jedni od drugich i dążyli razem do wspólnego dobra i wspólnego szczęścia. W doktrynie o Mistycznym Ciele Chrystusowym, wypływającej znów z żelazną konsekwencją z chrześcijańskiej nauki o łasce, Pismo św. uczy nas, że to jest szczególnie prawdziwe tam, gdzie chodzi o porządek nadprzyrodzony.

„A wy jesteście ciałem Chrystusowym, jedni drugich członkami... I nie może oko powiedzieć ręce: Nie potrzeba mi ciebie: albo znowu głowa nogom: Nie jesteście mi potrzebne... A jeśli cierpi jeden członek, wszystkie członki z nim cierpią i jeśli jeden członek czci doznaje, wszystkie członki się z nim radują" (I Kor 12, 27).

Nadszedł więc czas, by powiedzieć to, z czego wówczas nie zdawałem sobie sprawy, ale co teraz stało się dla mnie zupełnie jasne. To Bóg sprowadził mnie i pół tuzina innych ludzi razem do Columbii i sprawił, żeśmy się związali przyjaźnią mającą wywrzeć potężny wpływ na ocalenie nas od zamętu i nędzy, w które popadliśmy częściowo z naszej winy, a częściowo przez zawiły splot różnych okoliczności. Te ostatnie można by złączyć pod wspólnym mianem „współczesnego świata" lub „współczesnego społeczeństwa". Ale może to określenie „współczesne" jest tu niepotrzebne i nawet niesprawiedliwe — tradycyjne słowo „świat" w znaczeniu ewangelicznym będzie wystarczające.

Całe nasze zbawienie zaczyna się na planie zwykłych, naturalnych i pospolitych rzeczy. (Dlatego, na przykład, cała ekonomia Sakramentów polega w swoich elementach materialnych na prostych i zwyczajnych przedmiotach, jak chleb, wino, sól i oliwa). Tak było i ze mną. Książki, idee, poematy, powieści, obrazy, muzyka, budynki, miasta, miejsca i filozofie miały stać się materiałem dla działania łaski. Ale i to nie byłoby wystarczające. Bardziej fundamentalny instynkt zachowawczy grał także rolę, chociaż w mniejszym stopniu, w tej mojej dziwnej na wpół urojonej chorobie, której nikt nie mógł dokładnie określić.

Nadchodząca wojna i wszystkie wypływające z niej nieuchronne niepewności, zamieszania i obawy, jak i nadmiar gwałtów i krzywd, jakie sprowadziła na świat, miały tu być także niezmiernie waż-

nym elementem. Wszystkie te sprawy były złączone i zmieszane z sobą, i na skutek naszej przyjaźni i zbratania ożywione i przygotowane na działanie łaski tak w mojej duszy jak i w duszach przynajmniej jednego lub dwóch moich przyjaciół. Fermentowały w nas właśnie przez to, że dzieliliśmy wspólnie nasze idee i zmartwienia, nasze bóle głowy i troski, nasze obawy i trudności, nasze pragnienia i depresje i wszystkie inne przeżycia.

Wspomniałem już o Marku van Doren. Może nie będzie to ścisłą prawdą jeśli powiem, że był on rodzajem ośrodka, około którego ukształtowała się ta grupa przyjaciół — nie zupełnie tak było. Nie wszyscy z nas chodzili na jego wykłady, a i z tych, co byli jego słuchaczami, nie wszyscy byli nimi równocześnie. Ale mimo to nasz wspólny szacunek dla zdrowego rozsądku i mądrości Marka przyczynił się w dużym stopniu do wykazania nam, jak wiele rzeczy nas łączy.

Może być, że wykłady Marka miały na mnie osobiście większy wpływ niż na innych moich kolegów. Wspominam choćby takie zdarzenie.

Działo się to w jesieni 1936 r. zaraz na początku nowego roku akademickiego — jednego z tych pierwszych, jasnych i szalonych dni, kiedy każdy jest pełen ambicji. Był to początek tego roku, w którym miał umrzeć Pop, a moja odporność miała się załamać pod ciężarem ambicji i przyjemności, których nie miałem sił unieść. To w tym roku zaczęły mnie prześladować ciągłe zawroty głowy, tak że w końcu bałem się kolei idącej z Long Island, jak gdyby to był rodzaj smoka, i odczuwałem lęk przed New Yorkiem, jak gdyby był szeroko otwartą paszczą jakiegoś ziejącego ogniem bożka Azteków.

Tego dnia nic podobnego jednak jeszcze nie przeczuwałem. Moje żyły rozsadzały jeszcze materialistyczne i polityczne entuzjazmy, z którymi przybyłem do Columbii. Zgodnie z ich ogólnym kierunkiem zapisałem się na wykłady przeważnie z przedmiotów socjologii, ekonomii i historii. W zamroczeniu tego dziwnego, nie zupełnie świadomego pół-nawrócenia, które towarzyszyło mojemu odejściu z Cambridge, stawałem się coraz bardziej podejrzliwy wobec literatury i poezji — to znaczy dziedzin pociągających najmocniej moją naturę — na tej podstawie, że one mogą prowadzić do rodzaju płytkiego estetyzmu i do filozofii „eskapizmu".

Nie doszło to u mnie do pejoratywnej oceny takich ludzi jak Marek. Zdawało mi się jednak, że ważniejsze są dla mnie wykłady z historii niż to, co on mógłby mi jeszcze dać.

Teraz więc wspiąwszy się na zatłoczone schody Hamilton Hall skierowałem się ku sali, gdzie, jak sądziłem, miał się rozpocząć ten wykład historii. Zajrzałem do niej. Nad drugim rzędem ławek

widać było niewyszczotkowane głowy tych kolegów, którzy codziennie w południe przesiadywali w biurach wydawniczych „Jester'a" i zarzucali pokój papierowymi samolotami albo rysowali po ścianach.

Wyższy i poważniejszy od nich wszystkich, z długą końską twarzą uwieńczoną wielką grzywą czarnych włosów, Bob Lax zdawał się rozmyślać nad jakimś niepojętym nieszczęściem czekając, żeby ktoś wszedł i zaczął do nich mówić. Dopiero kiedy zdjąłem płaszcz i złożyłem mój ładunek książek, spostrzegłem się, że to nie będzie wykład, na który się wybrałem, ale wykład Marka van Doren o Szekspirze.

Wstałem więc, aby wyjść. Ale doszedłszy do drzwi zawróciłem, usiadłem z powrotem na tym samym miejscu i zostałem. Później zmieniłem wszystko w moim indeksie i słuchałem tych wykładów już do końca roku.

Były to najlepsze wykłady, jakie kiedykolwiek słyszałem na uniwersytecie. Najwięcej też z nich skorzystałem i to pod różnymi względami. Było to jedyne miejsce, z którego usłyszałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych — jak życie, śmierć, czas, miłość, nieszczęście, strach, mądrość, cierpienie i wieczność. Wykład z literatury nie powinien nigdy wkraczać w dziedziny ekonomii czy też filozofii, socjologii lub psychologii — i już pisałem, że jedną z wielkich cnót Marka było, że tego nie robił. Ale mimo wszystko materiałem literatury, a szczególnie dramatu są czyny ludzkie — to znaczy czyny wolne, czyny natury moralnej. W gruncie rzeczy literatura, dramat i poezja są pewnym świadectwem tych czynów — świadectwem, którego na innej drodze nie można by uzyskać. I właśnie dlatego nie zdołasz uchwycić najgłębszego znaczenia dzieł Szekspira, Dantego i im podobnych, jeżeli przełożysz ich twórcze i żywe świadectwo o ludziach i życiu na suchy, racjonalistyczny język historii, etyki czy też innej nauki. Należą one do innego porządku rzeczy.

A jednak wielka potęga takich utworów jak *Hamlet, Koriolan, Czyściec* Dantego albo *Sakralne sonety* Donne'a polega właśnie na tym, że one stają się rodzajem komentarza etyki, psychologii, nawet metafizyki i nawet teologii. A czasem raczej przeciwnie, te nauki mogą służyć za komentarz do tych innych rzeczywistości, które nazywamy poematami i sztukami teatralnymi.

Istotnie więc, przez cały ten rok mówiliśmy o najgłębszych źródłach ludzkich pragnień, nadziei i lęków: rozważaliśmy wszystkie najważniejsze i rzeczywiste przedmioty nie w zakresie obcym Szekspirowi i poezji, ale wnikając niekiedy intuicyjnie przez jego dzieło w inny porządek rzeczy. I jak już wspomniałem, zrównoważony, jasny a wrażliwy sposób patrzenia Marka, jednocześnie pro-

sty i zdolny do subtelności, głęboko scholastyczny chociaż nie koniecznie i wyraźnie chrześcijański, umiał przedstawić nam te sprawy w takim świetle, że one w nas żyły — i to życiem zdrowym, stałym i produktywnym. Te wykłady były jedną z niewielu rzeczy, które potrafiły mnie wtedy nakłonić do pójścia na pociąg i pojechania do Columbii. Były tego roku moim jedynym zdrowiem, dopóki nie napotkałem i nie przeczytałem książki Gilsona.

Tego roku zacząłem także spostrzegać się kim jest Bob Lax — odkryłem, że istnieje w nim połączenie jasności umysłu Marka i mojego zamętu i nędzy — a poza tym jeszcze wiele jego własnych cech.

Określając inaczej Roberta Lax można powiedzieć, że był on rodzajem kombinacji Hamleta i Eliasza, potencjalnym prorokiem, ale bez namiętnych gniewów, królem, ale także i Żydem. Umysł pełen potężnych i subtelnych intuicji, ale coraz mniej mogący o nich mówić i coraz bardziej zrezygnowany na niemożność znalezienia wyrazu. W chwilach swoich wahań, nie będąc nawet nerwowy ani zażenowany, oplatał nieraz stołek długimi swoimi nogami na siedem różnych sposobów próbując znaleźć na początek jakieś słowo. Najlepiej jeszcze przemawiał siedząc na podłodze.

Myślę, że tajemnicą jego nienaruszalnej rzetelności była pewna naturalna, instynktowna duchowość, rodzaj wrodzonego stałego zwrócenia się ku żywemu Bogu. Lax był zawsze w strachu, że znajduje się w ślepej ulicy, z pewnym podświadomym poczuciem, że mimo wszystko mogłaby to być nie ślepa ulica, ale właśnie Bóg, nieskończoność.

Miał umysł od kolebki predysponowany do pokrewieństwa z Jobem i św. Janem od Krzyża. A teraz już wiem, że urodził się ze zmysłem do kontemplacji — i to w takim stopniu, z jakiego prawdopodobnie nigdy nie potrafi sobie zdać sprawy.

Ogólnie biorąc nawet ci, którzy krytykowali go jako „zbyt niepraktycznego", zawsze byli skłonni go szanować — tak jak ludzie przywiązani do materialnego zabezpieczenia szanują tych, którzy nie dbają o nie.

W owych czasach jedną z rzeczy, które nam były wspólne — chociaż nie mówiliśmy wiele o tym przedmiocie — była przepaść otwierająca się wszędzie i stale pod naszymi stopami i przyprawiająca nas o zawrót głowy oraz lęk przed pociągami i przed widokiem z wysokich budynków. Z niewiadomych przyczyn Lax nabrał absolutnego zaufania do mojego zdania o tym, co jest dobre lub złe dla psychicznego i fizycznego zdrowia — może dlatego, że miałem bardzo wyraźne upodobania i odrazy. Ale obawiam się, że i pod tym względem mało zrobiłem mu dobrego. Bo chociaż miałem także moją iluzoryczną przepaść, a ta przy katzenjammerze

po przepiciu poszerzała się i przyprawiała mnie o dziesięć razy większy zawrót głowy, moje pomysły prowadziły nas często do upatrzonych knajp, gdzie mogliśmy słuchać jakiejś specjalnej orkiestry i pić specjalny trunek dopóki nie zamknięto lokalu o czwartej rano.

Miesiące mijały, a ja prawie ciągle przebywałem w Douglaston rysując afisze dla fabryki kubków papierowych i próbując wywiązywać się z wszystkich innych zobowiązań. Podczas lata Lax wyjechał do Europy, a ja siedziałem nadal w Douglaston i pisałem długą i głupią powieść o piłkarzu uniwersyteckim zamieszanym w akcję strajkową w fabryce tekstylnej.

W czerwcu nie zdawałem egzaminu dyplomowego, chociaż nominalnie kończyłem już ostatni rok studiów. Trzeba mi było jeszcze wysłuchać pewnej ilości wykładów, ponieważ zapisałem się na ten uniwersytet dopiero w lutym. W jesieni 1937 roku wróciłem więc do Columbii już z wolniejszym umysłem, gdyż wyzwoliłem się od tych niskich i bezowocnych zajęć na czwartym piętrze. Mogłem pisać i rysować dla „Jestera" to, co mi się podobało.

Zacząłem dłużej rozmawiać z Laxem i Edem Rice'm, który teraz robił lepsze i zabawniejsze rysunki od wszystkich poprzednich ilustratorów tego pisma. Po raz pierwszy zobaczyłem Sy Freedgooda tryskającego namiętnym i skomplikowanym intelektualizmem, któremu lubił czasem nadawać pozory podejrzanej łagodności. Kochał się w o wiele bardziej uczonym słownictwie niż to, którym my potrafiliśmy władać, i pisał pracę na magisterskim roku studiów filozoficznych. Seymour świadomie przybierał maski różnych rodzajów dwulicowości, które go wprawiały w dumę i doprowadził *mendacium jocosum* czyli „kłamstwo dla żartu" do najwyższych możliwych granic i najczęstszego użytku. Można było nieraz mierzyć fałszywość jego odpowiedzi ich szybkością — im bardziej natychmiastowe, tym były zwykle fałszywsze. Prawdopodobnie wypływało to stąd, że myślał o czymś innym, czymś niezmiernie zawiłym i dalekim od dziedziny twojego zapytania. Nie chciało mu się przebywać całej tej drogi wstecz, żeby się zastanowić nad właściwą odpowiedzią.

Dla mnie, jak i dla Laxa i Gibney'a nie stwarzało to jednak żadnych trudności, a to z dwóch powodów. Skoro Seymour zwykle dawał te mylne odpowiedzi tylko na zapytania dotyczące spraw praktycznych, ich nieprawdziwość nie miała wielkiego znaczenia — byliśmy wszyscy zanadto niepraktyczni. Poza tym jego bałamutne odpowiedzi były często bardziej interesujące niż prawda. Wreszcie, skoro tak wiedzieliśmy że są fałszywe, patrzyliśmy na wszystkie jego opinie dotyczące zewnętrznych wydarzeń pod kątem podwójnego standardu robiąc porównania między tym, co nam

powiedział a przypuszczalną prawdą, a to rzucało wiele interesujących lub ironicznych świateł na całokształt życia.

W jego domu na Long Beach, gdzie cała rodzina żyła w stanie zgiełku i zamieszania, znajdował się też wielki, głupi pies policyjny, który wchodził wszystkim w drogę, miał wiecznie spuszczoną głowę, stulone uszy i pokorne, poczuwające się do winy spojrzenie. Zobaczywszy go po raz pierwszy zapytałem:

— Jak się nazywa ten pies?

— *Prince* — odpowiedział Seymour kątem warg.

Było to zawołanie, na które psisko chętnie reagowało. Przypuszczam, że reagowałoby na każde inne. Był to wyjątkowo głupi pies, nie dbał o to jak go ktoś wołał, bo schlebiało mu, że się w ogóle do niego zwracano.

I tak szedłem z nim brzegiem morza krzycząc: — Hej, Prince, hej, Prince!

Helena, żona Seymoura, przyszła i słyszała te okrzyki, nie powiedziała jednak ani słowa wyobrażając sobie zapewne, że to jest jakiś mój sposób żartowania z tej bestii. Później Seymour czy też ktoś inny powiadomił mnie wprawdzie, że pies nie nazywa się „Prince", ale w taki sposób, że sądziłem, iż imię jego jest „Rex". Przez jakiś czas wołałem więc na niego: Hej, Rex! hej, Rex! Dopiero po kilku miesiącach i wielu odwiedzinach w tym domu dowiedziałem się w końcu, że pies nie nazywał się ani Prince ani Rex tylko „Bunky".

Teologowie moralni twierdzą, że samo *mendacium jocosum* nie przekracza dziedziny grzechów powszednich.

Seymour i Lax gnieździli się razem w jednej z sypialni studenckich, gdyż Bob Gibney, z którym Lax mieszkał poprzedniego roku otrzymał już dyplom i siedział w Port Washington mniej więcej w tym samym nastroju co ja w Douglaston, to jest mając przed sobą nagą ścianę zamykającą jego własną ślepą ulicę. Od czasu do czasu przyjeżdżał do miasta, żeby odwiedzić Donę Eaton, która miała mieszkanie na 112-tej ulicy, ale była bez posady. Brała zresztą swoje kłopoty bardziej pogodnie od nas, bo najgorsze, co mogło ją spotkać, to pozostanie w końcu bez pieniędzy i konieczność powrotu do domu do Panamy.

Gibney nie był człowiekiem, którego się określa słowem: pobożny. Przeciwnie, miał postawę, którą się powszechnie nazywa bezbożną, ale wierzę, iż Bóg dobrze wiedział, że jego gwałtowność i szyderstwa pokrywały poczucie głębokiego metafizycznego niepokoju — rzeczywistego lęku, nie mającego jednak w sobie dosyć pokory, aby wyjść na korzyść jego duszy. Jego zewnętrzna bezbożność była raczej zwrócona przeciwko ideom i pojęciom, które uważał za nie odpowiadające prawdzie. Subiektywnie ten jego

bunt wobec wszystkiego, co było pospolite i wyświechtane, wobec przeciętności i bigoterii, był może tylko wyrazem skrzywionej gorliwości o czystość wyobrażeń o Bogu.

W ciągu tego roku — zdaje mi się, że musiało to być na wiosnę 1937 — Gibney, Lax i Bob Gerdy zaczęli wszyscy trzej mówić o przejściu na katolicyzm. Bob Gerdy był eleganckim studentem drugiego roku: miał twarz dziecka pod mnóstwem kręcących się włosów, brał życie na serio i odkrywszy wykłady o filozofii scholastycznej na kursie magisterskim zapisał się na jeden z jej cyklów.

Gibney interesował się filozofią scholastyczną w taki sam sposób jak James Joyce — to znaczy szanował jej intelektualność, zwłaszcza jeśli chodzi o tomistów, ale jego zainteresowanie miało w sobie za mało elementu afektywnego, ażeby doprowadzić go do jakiegokolwiek nawrócenia.

W ciągu trzech czy czterech lat mojej znajomości z Gibney'em wyczekiwał on zawsze jakiegoś „znaku", jakiegoś dającego się odczuć, dotykalnego, wewnętrznego popchnięcia przez Boga, mistycznego czy też innego przeżycia, które wprowadziłoby go na tę drogę. A przez cały ten czas czekania na takie doznanie robił wszystko to, co w normalnym biegu rzeczy wyklucza i unicestwia działanie łaski. I tak wówczas żaden z nich nie został katolikiem.

Najpoważniejszy pod tym względem był Lax. Urodził się już z głębokim poczuciem Kim jest Bóg. Ale i on nie chciał powziąć takiej decyzji bez tamtych.

Wreszcie, jeżeli chodzi o mnie, to przeczytawszy *Ducha filozofii średniowiecznej* i doszedłszy do przekonania, że katolicka koncepcja Boga jest nie do obalenia, nie wyszedłem ani na krok poza to stwierdzenie. Raz tylko wybrałem się na poszukiwanie w bibliotece uniwersyteckiej dzieła św. Bernarda: *De Diligendo Deo.* Była to jedna z książek, o których Gilson często wspominał. Ale zobaczywszy, że jest tam jedynie egzemplarz w języku łacińskim, nie wziąłem tego traktatu.

Nadszedł listopad 1937. Pewnego dnia jechaliśmy z Laxem do centrum miasta jednym z tych autobusów, które łapało się na rogu 110-tej Ulicy i Broadway'u. Przejechaliśmy wzdłuż południowego skraju dzielnicy Harlem, wzdłuż Central Parku i brudnego jeziorka zatłoczonego łódkami. Teraz wjeżdżaliśmy pod drzewami na Fifth Avenue. Lax zaczął mi wtedy mówić o książce, którą ostatnio przeczytał. Była to rzecz Aldousa Huxley'a: *Ends and Means* („Cele i środki"). Opowiadał mi o niej w taki sposób, że i ja zapragnąłem ją poznać.

Poszedłem więc do księgarni Scribnera, kupiłem ją, przeczytałem i napisałem o niej artykuł. Dałem go potem redaktorowi „Re-

view", którym był wtedy Barry Ulanov. Przyjął on ten artykuł z chytrym uśmiechem Greka i wydrukował go. Ten uśmiech dotyczył nawrócenia, o którym świadczył artykuł, równie dobrze mojego jak i Huxley'a, chociaż właśnie starałem się w nim wykazać, że nawrócenie Huxley'a nie powinno być dla nas tak wielką niespodzianką.

Huxley był jednym z moich ulubionych powieściopisarzy w wieku lat szesnastu i siedemnastu, kiedy to wyrabiałem w sobie dziwaczną i głupią filozofię używania opartą na przeczytanych romansach. Teraz wszyscy mówili o zachodzącej w nim przemianie. Te gadki sprawiały ludziom wielką przyjemność ze względu na jego sędziwego dziadka agnostyka i jego brata biologa. I ten człowiek teraz propagował mistycyzm.

Huxley był zbyt inteligentny i bystry i miał za dużo poczucia humoru, żeby wpaść w ten fałszywy ton, który zwykle nadaje śmieszne i głupio naiwne pozory takim nawróceniom. Nie mogłeś się z niego wyśmiewać ani go przyłapać na jakimś konkretnym błędzie. Nie było to podobne do nawróceń Grupy Oksfordzkiej z towarzyszącą im publiczną spowiedzią.

Przeciwnie, wczytał się on inteligentnie, głęboko i szeroko we wszelkie rodzaje chrześcijańskiej i wschodniej literatury mistycznej i wyłonił się z tej lektury z zadziwiającą prawdą, że wszystko to nie jest bynajmniej mieszaniną marzeń, magii i szarlatanizmu, ale czymś bardzo rzeczywistym i poważnym.

Taka sfera jak porządek nadprzyrodzony nie tylko faktycznie istniała, ale była również dostępna jako przedmiot konkretnego doświadczenia, była nam niezmiernie bliska: niezbędne a znajdujące się tuż pod ręką źródło żywotności moralnej — źródło, do którego można dotrzeć w sposób bardzo prosty i bezpośredni przez modlitwę, wiarę, wyrzeczenie się i miłość.

Tytuł książki dawał wyraz przekonaniu, że nie możemy używać złych środków dla osiągnięcia dobrych celów. Głównym argumentem Huxley'a było stwierdzenie, że używamy środków uniemożliwiających osiągnięcie dobrych celów: posługujemy się wojną, gwałtem, odwetem i chciwością. A przyczyną tej naszej niemożności zastosowania właściwych środków jest, jego zdaniem, pogrążenie się ludzi w materialnych i zwierzęcych popędach tego elementu naszej natury, który jest ślepy, dziki i przeciwny duchowi.

Głównym zagadnieniem jest więc przewalczenie sobie dróg wyzwolenia od tego mniej lub więcej niższego elementu i przywrócenie panowania w nas intelektu i woli. Musimy rewindykować dla tych właściwości, jak i dla całokształtu ducha, prawo i wolność działania, które on musi koniecznie zdobyć, jeżeli nie mamy żyć jak dzikie bestie rozszarpujące się wzajemnie. A najważniejszy

wniosek z tych rozważań brzmiał: — powinniśmy uprawiać modlitwę i ascezę.

Asceza! Sama myśl o czymś podobnym stanowiła już zupełną rewolucję dla mojego umysłu. To słowo oznaczało dotychczas dla mnie tylko jakieś dziwaczne i brzydkie zwyrodnienie natury, rodzaj masochizmu ludzi, którzy stracili rozum żyjąc w niesprawiedliwym i wypaczonym społeczeństwie. Co za pomysł! Przeciwstawiać się pragnieniom swojego ciała, a nawet wykonywać pewne ćwiczenia dla ukrócenia i umorzenia tych pragnień — do tej pory taki sposób życia budził we mnie jedynie dreszcze wstrętu i obrzydzenia. Oczywiście Huxley nie rozwodził się nad fizyczną stroną umartwienia i ascezy — i miał słuszność, bo chciał dotrzeć do samego sedna sprawy i pokazać ostateczną, pozytywną zasadę leżącą u podstaw tej konieczności wyrzeczenia.

Wykazywał, że ta negacja nie jest czymś absolutnym, celem samym w sobie, ale że stanowi wyzwolenie, rewindykację naszych rzeczywistych osobowości, uwalnia naszego ducha od nieznośnych, samobójczych więzów i granic — od tej niewoli, która musi w końcu zniszczyć całą naszą naturę i społeczeństwo i również cały świat.

I nie tylko to — duch raz wyzwolony i przywrócony swojej właściwej sferze nie jest już samotny: może tam znaleźć absolutnego i doskonałego Ducha, Boga. Może się z Nim zjednoczyć, a co więcej, to zjednoczenie nie jest czymś nieokreślonym i metaforycznym, ale staje się przedmiotem rzeczywistego doświadczenia. Według Huxley'a szczytem tego doświadczenia może być, albo i nie być, nirwana buddystów będąca ostateczną negacją wszelkiego doznania i w ogóle wszelkiej rzeczywistości; ale w każdym razie przytacza on dowody, że na przestrzeni tej drogi to jest i może być rzeczywiste i pozytywne doświadczenie.

W spekulatywnej — i najmocniejszej — części książki niewątpliwie jest pełno dziwacznych doktryn, choćby z racji jej eklektyzmu. A jej element praktyczny — znacznie słabszy — nie wzbudzał zaufania, zwłaszcza kiedy autor próbował omawiać konkretny program społeczny. Huxley nie pojmował zdaje się do głębi chrześcijańskiego znaczenia słowa „miłość", które też brzmi dziwnie niejasno w jego kontekście, a przecież właśnie ta miłość musi być jądrem i życiem każdego prawdziwego mistycyzmu. Mimo to wyłowiłem z tej książki dwa ważne pojęcia: nadprzyrodzonego duchowego porządku i możliwości rzeczywistego, doświadczalnego kontaktu z Bogiem.

Niektórzy sądzili, że Huxley znajduje się u progu przystąpienia do Kościoła. Ale „Cele i środki" były dziełem człowieka, który nie czuł się swojsko w religii katolickiej. Bez rozeznania cytował św. Jana od Krzyża i św. Teresę z Avila na równi z mniej ortodoksyj-

nymi autorami jak Mistrz Eckhart — a w ogóle czuł większą sympatię do Wschodu. Wydaje mi się, że odrzucając swoje rodzinne tradycje materializmu Huxley wrócił utartym protestanckim szlakiem do herezji, które uważały stworzenia materialne za coś, co jest samo w sobie złe. Nie pamiętam jednak tak dokładnie jego książki, aby móc go oskarżać o formalne wysuwanie takiego twierdzenia. Ale to mogło tłumaczyć jego sympatie do buddyzmu i nihilistyczny charakter, który nadał swemu mistycyzmowi i nawet swoim pojęciom etycznym. I to może mu wpoiło — jak niegdyś Albigensom i dla tych samych powodów — podejrzliwość wobec Sakramentów i liturgicznego życia Kościoła, a także wobec doktryny o Wcieleniu.

Mnie to wszystko mało obchodziło. Moja nienawiść do wojny, mój osobisty nędzny stan, własne położenie i ogólny kryzys, przez jaki przechodził świat, skłaniały mnie do przyjęcia całym sercem tego odkrycia konieczności życia duchowego, życia wewnętrznego wraz z jakimś rodzajem ascezy. Zadowoliłem się uznaniem tej ostatniej prawdy w sposób czysto teoretyczny — a przynajmniej zastosowaniem jej najintensywniej do tej namiętności, która nie była u mnie gwałtowna i najmniej potrzebowała opanowania, to jest do nienawiści i gniewu, zaniedbując inne, rzeczywiście potrzebujące hamulców, jak żarłoczność i rozwiązłość.

Najważniejszym następstwem poznania książki Huxley'a stało się jednak dla mnie przeszukanie całej biblioteki uniwersyteckiej za dziełami o mistycyzmie Wschodu.

Przypominam sobie te dni zimowe końca roku 1937 i początku roku 1938 — spokojne dni, które spędziłem siedząc w dużym pokoju bawialnym w Douglaston, z bladym słońcem zaglądającym do okna obok fortepianu i ściany ozdobionej jedną z akwarel mojego ojca z Bermud.

Dom był cichy — Pop i Bonnemaman z niego odeszli, a John Paul był nieobecny, bo usiłował zdawać egzaminy w Cornell. Siedziałem tam długie godziny nad wielkimi tomami *in quarto* francuskiego przekładu setek przedziwnych tekstów wschodnich, dokonanego przez jezuitę o. Wiegera.

Zapomniałem ich tytułów, a nawet autorów, a przede wszystkim nie zrozumiałem ani słowa z ich treści. Miałem zwyczaj czytać szybko bez zatrzymywania się albo zatrzymując się rzadko tylko dla zrobienia jakiejś notatki, a wniknięcie w te wszystkie tajemnice wymagało wielkiego zastanowienia, nawet u człowieka już trochę obznajmionego z tym przedmiotem. Dla mnie wszystkie rzeczy tego rodzaju były zupełnie obce. W rezultacie ten ogromny, dziwaczny bigos z mitów, teorii, aforyzmów moralnych i wyszukanych paraboli wywarł na mnie niewielkie, a nawet żadne rze-

czywiste wrażenie. Odłożyłem te książki z przekonaniem, że mistycyzm jest czymś bardzo skomplikowanym i ezoterycznym, że wszyscy znajdujemy się wewnątrz jakiejś olbrzymiej Istoty, w Której byliśmy zawarci i z Której wyszliśmy, a naszym zadaniem jest zlanie się z Nią z powrotem systemem wyszukanych ćwiczeń mniej lub więcej zależnych od naszej woli. Absolutna Istota była nieskończoną, pozaczasową, spokojną Nicością.

Jedyną praktyczną korzyścią, jaką z tego wszystkiego wyciągnąłem, był system wprawiania się w stan snu, jeżeli się cierpiało na bezsenność. Leżałeś wtedy płasko na łóżku, bez poduszki, z wyciągniętymi na bokach rękami i odprężając wszystkie muskuły powtarzałeś sobie:

— „Teraz nie mam już stóp, żadnych stóp... nie mam nóg... nie mam łydek... nie mam kolan..."

Czasem się to naprawdę udawało — doprowadzałeś się do poczucia, że twoje stopy, nogi i reszta twojego ciała przemieniają się w powietrze i znikają. Jedynym odcinkiem, na który to jakoś nie działało była głowa — jeżeli nie zasnąłem zanim doszedłem do niej, jeśli starałem się i ją wymazać, natychmiast piersi, żołądek, nogi i stopy znów wracały do życia z rozpaczliwą rzeczywistością i już przez kilka godzin nie mogłem zasnąć. Zwykle udawało mi się jednak uśpić się bardzo prędko za pomocą tej sztuczki. Przypuszczam, że była to odmiana autosugestii, rodzaj hipnozy albo po prostu relaksu muskułów osiąganego pewnym sposobem oddziaływania na część aktywnej wyobraźni.

Mam wrażenie, że ostatecznie cały mistycyzm wschodni daje się sprowadzić do technicznych ćwiczeń działających podobnie tylko dużo subtelniej i na wyższym szczeblu. Ale jeżeli tak jest, to nie jest on właściwie żadnym mistycyzmem. Ogranicza się do czysto przyrodzonego porządku. Zgodnie z światopoglądem chrześcijańskim nie staje się przez to rzeczą złą *per se*, ale nie jest też czymś szczególnie korzystnym dla życia nadprzyrodzonego. Po prostu w stosunku do niego jest tylko mniej lub więcej bezużyteczny, o ile nie jest pomieszany z ściśle diabelskimi elementami. Wtedy oczywiście wszystkie te sny i stany unicestwienia mają na celu wymazanie wszelkiej żywotnej aktywności moralnej i pozostawienie naszej osobowości we władzy szkodliwych pierwiastków bądź to naszych własnych, bądź też pochodzących z zewnątrz.

W takim stanie umysłu otrzymałem dyplom niższego stopnia w jednym z okienek biura kwestury, po czym natychmiast zapisałem się na kurs magisterski języka i literatury angielskiej.

Doświadczenia ostatniego roku, nagłe załamanie się całej mojej energii fizycznej i zmniejszenie gwałtownego rozpędu moich ambicji światowych sprawiły, że odwróciłem się z przerażeniem od

myśli o tak aktywnym i niepewnym zawodzie jak dziennikarstwo. To zapisanie się na kurs wyższego stopnia było pierwszym, dalekim jeszcze od celu krokiem wycofywania się z walki o pieniądze i sławę, z czynnego i światowego życia konfliktów i konkurencji Jeżeli miałem czymś być, to raczej już profesorem — pragnąłem spędzić resztę mojego życia we względnym spokoju gmachów uniwersyteckich na czytaniu i pisaniu książek.

Wpływ książki Huxley'a nie wyniósł mnie więc nagle żywcem ponad porządek przyrodzony. Świadczy o tym choćby fakt, że postanowiłem specjalizować się w literaturze angielskiej osiemnastego wieku i wybrać sobie za przedmiot pracy dyplomowej coś z tej epoki. W gruncie rzeczy, gdy ostatnia kupka brudnego śniegu topniała na skraju Południowego Stadionu Sportowego, byłem już prawie zdecydowany w wyborze tego przedmiotu. Miał nim być nieznany powieściopisarz drugiej połowy osiemnastego wieku, Richard Graves. Najważniejszym jego dziełem była powieść zatytułowana „Duchowy Don Kichot", pisana w duchu tradycji Fieldinga satyra na najgorliwszy gatunek metodystów i innych sekt religijnych tej epoki.

Miałem pracować pod kierunkiem profesora Tyndalla i byłby to właśnie stosowny dla niego przedmiot. Był to agnostyk i racjonalista, który odznaczał się głębokim, ironicznym zainteresowaniem do wszelkich dziwacznych wynaturzeń instynktu religijnego, jakie świat nasz oglądał w ciągu ostatnich pięciu wieków. Kończył właśnie pisać książkę o D. H. Lawrence'ie i omawiał w niej niezbyt przychylnie jego próby wytworzenia jakiejś syntetycznej, własnej, domorosłej religii ze wszystkich nawpół-pogańskich odpadków duchowych, jakie zdarzyło mu się w życiu napotkać. Po ukazaniu się tej książki przyjaciele Lawrence'a bardzo byli z niej niezadowoleni. Przypominam sobie, że tego roku jednym z ulubionych przedmiotów rozmów prof. Tyndalla były cuda świeżo beatyfikowanej Matki Cabrini. Bawiły go, ponieważ dla niego, jak dla każdego racjonalisty, wykluczenie możliwości cudu stało się artykułem wiary.

Pamiętam, w jakim wahaniu się co do ostatecznego wyboru tego przedmiotu pracy zastała mnie nadchodząca wiosna. A jednak ten problem sam się rozwiązał — i to tak nagle, że nie przypominam sobie nawet bezpośredniej przyczyny tego rozstrzygnięcia. Pewnego dnia wybiegłem z biblioteki uniwersyteckiej i przechodziłem w słońcu wzdłuż drutów okalających korty tenisowe już z przeświadczeniem, że w osiemnastym wieku istniał tylko jeden człowiek, nad którym chciałbym popracować — poeta mający najmniej wspólnego ze swoją epoką i będący w największej opozycji wobec wszystkiego, co ta epoka reprezentowała.

Miałem właśnie w rękach małe, pięknie wydrukowane przez Nonesuch Press wydanie „Poezji Williama Blake'a". Wiedziałem już, jaki będzie prawdopodobnie przedmiot mojej pracy — obejmie jego poezje i pewne aspekty jego religijnych idei.

W księgarni Columbii kupiłem sobie na kredyt to samo wydanie Blake'a (zapłaciłem je w dwa lata później). Miało niebieską okładkę i przypuszczam, że spoczywa gdzieś w naszej bibliotece klasztornej — w tej jej części, do której nikt nie ma dostępu. I to dobrze. Myślę, że przeciętny trapista byłby niebezpiecznie oszołomiony jego „Księgami prorockimi", a ci, którzy mogliby wyciągnąć korzyść z Blake'a, mają do czytania mnóstwo jeszcze lepszych książek. Co do mnie, już go nie potrzebuję. Spełnił wobec mnie swoje zadanie i spełnił je w całej pełni. Mam nadzieję ujrzenia go w niebie.

Ale jakąż radością było żyć przez ten rok, przez całe to lato, w kontakcie z geniuszem i świętością Williama Blake'a podczas pisania tej pracy! Już w Anglii zacząłem oceniać jego wielkość wyrastającą ponad innych ludzi jego epoki, ale dopiero z tej odległości, ze wzgórza na którym stoję obecnie, mogę patrząc wstecz zmierzyć należycie jego wyższość.

Włączać go w ludzi z końca osiemnastego wieku byłoby absurdem — i tego nie zrobię; to wszystko są zakłamane, gadatliwe, zatęchłe i małostkowe typy! A jeśli chodzi o innych romantyków, to jakże słabe i rozhisteryzowane wydają się ich natchnienia wobec straszliwie autentycznego duchowego ognia Williama Blake'a! Nawet Coleridge — i to w rzadkich chwilach, gdy jego wyobraźnia wznosiła się do szczytów prawdziwej twórczości — był jedynie artystą, twórcą fikcji a nie wieszczem, poetą a nie prorokiem.

Wielcy romantycy potrafili może umiejętniej łączyć ze sobą słowa niż Blake; a jednak to on, ze wszystkimi swoimi błędami pisowni okazał się z czasem większym od nich poetą, bo jego nurt wewnętrzny był głębszy i autentyczniejszy. Mając lat dwanaście pisał lepsze poezje niż Shelley przez całe swoje życie. Zapewne dlatego, że Blake już w wieku lat dwunastu ujrzał Eliasza stojącego pod drzewem w polu na południe od Londynu.

Problemem Blake'a był wysiłek przystosowania się do społeczeństwa, które go nie rozumiało i nie pojmowało jego rodzaju wiary i miłości. Niejednokrotnie gładkie, niższe umysły uważały za swój obowiązek „pokierowanie tym Blake'iem", pouczanie i kształtowanie go, aby odwrócić to, co w nim uznawali za „talent", w bardziej konwencjonalne łożysko. Ale zawsze obracało się to w końcu w zimne, pozbawione serca poniżanie wszystkiego, co było dla niego żywotne i rzeczywiste, tak w sztuce jak i w jego wierze. Były całe lata małostkowych prześladowań poety, i to

z różnych stron, dopóki Blake nie zerwał całkowicie ze swoimi nieproszonymi opiekunami i pożegnawszy się z nadzieją sprzymierzenia się ze światem uważającym go za szaleńca nie poszedł własnymi drogami.

Kiedy to zrobił i został na dobre sztycharzem, Księgi Prorockie nie były mu już potrzebne. W ostatnim okresie swego życia odkrył Dantego i wszedł przez niego w kontakt z katolicyzmem, który określał jako jedyną religię uczącą prawdziwie kochać Boga — i tak późniejsze jego lata upłynęły stosunkowo w wielkim pokoju. Nie zapragnął zdaje się nigdy wykopania gdzieś z pod ziemi księdza w tej Anglii, gdzie katolicyzm był faktycznie nadal zakazany. Ale umarł z promieniejącą twarzą i z sercem przepełnionym pieśniami radości.

W miarę jak Blake przetrawiał mój system myślenia, nabierałem coraz mocniejszego przekonania o potrzebie jakiejś żywotnej wiary i o zupełnym braku wszelkiej substancjalności i rzeczywistości tego martwego, samolubnego racjonalizmu, który już od siedmiu lat zamrażał mój umysł i wolę. Zanim lato dobiegło do końca uświadomiłem sobie ostatecznie, że jedynym możliwym sposobem życia jest żyć w świecie przesyconym obecnością i rzeczywistością Boga.

To dużo powiedziane — toteż nie chciałbym, aby te słowa mogły sugerować coś więcej od ścisłej prawdy. Muszę więc ograniczyć je wyznaniem, że było to wówczas jeszcze u mnie raczej intelektualne przeświadczenie niż coś więcej. Nie przeniknęło jeszcze aż do korzeni mojej woli. Życie duszy nie polega na wiedzy ani na świadomości, jest miłością, ponieważ miłość jest aktem jej najwyższej władzy, to jest woli, przez którą człowiek rzeczywiście łączy się z ostatecznym celem wszystkich swoich dążeń — przez którą człowiek jednoczy się z Bogiem.

3

Na drzwiach jednej z sypialni studenckich, gdzie Lax i Sy Freedgood żyli w stanie zupełnego chaosu, wisiała duża, szara litografia. Przedstawiała ona Hindusa z szeroko otwartymi oczami i raczej przestraszonym wyrazem twarzy, ubranego w białe szaty i siedzącego na ziemi ze skrzyżowanymi nogami. Zapytałem o znaczenie tego obrazu, ale nie zdołałem wymiarkować czy ich odpowiedź była drwiąca, czy też pełna szacunku i powagi. Lax powiedział mi, że raz ktoś rzucił w ten obraz nożem, który odskoczył i o mało nie uciął im wszystkim głów. Jednym słowem dał mi do zrozumienia, że ten wizerunek ma w sobie coś świętego — to

mogło tłumaczyć tak szacunek jak i szyderstwo okazywane mu przez moich przyjaciół. Ta mieszanina uczuć była właśnie ich typową reakcją wobec rzeczy nadprzyrodzonych albo takich, które uważali za nadprzyrodzone. Dostanie się tej litografii na ich drzwi miało za sobą dziwną historię.

Człowiek, którego przedstawiała, był hinduskim mesjaszem, zbawcą zesłanym Indiom za naszych czasów, znanym pod imieniem Jagad Bondhu. Jego misja dotyczyła idei braterstwa i powszechnego pokoju. Umarł nie tak dawno zostawiwszy w Indiach dużo zwolenników. Był to rodzaj świętego, który założył nowy religijny zakon — chociaż tam uważano go za kogoś większego niż zwykli święci. Był dla nich ostatnim wcieleniem Bóstwa, zgodnie z wiarą Hindusów w mnogość tych wcieleń.

W roku 1932 jeden z klasztorów tego nowego „zakonu", położony pod Kalkutą, otrzymał wielkie, oficjalne pismo. Przyszło ono od organizatorów światowych Targów w Chicago, które miały być otwarte w następnym roku. Nie mogę sobie wyobrazić, jakim sposobem dowiedzieli się o istnieniu tego klasztoru. List oznajmiał urzędowo o mającym się odbyć z okazji tych Targów „Światowym Kongresie Religii". Piszę to wszystko z pamięci, ale oto całe sedno sprawy: — zaprosili przeora tego klasztoru, żeby przysłał reprezentanta na ten kongres.

Oto czego dowiedziałem się o tym klasztorze: nazywa się Sri Angan, co oznacza „plac zabaw". Składa się z ogrodzenia i szeregu chat albo „cel", by użyć zachodniego terminu. Mnisi są spokojnymi, prostymi ludźmi. Żyją tym, co nazwalibyśmy życiem liturgicznym, ściśle włączonym w cykl przyrody i pór roku. W gruncie rzeczy głównym charakterystycznym rysem ich kultu zdaje się być głębokie, harmonijne utożsamianie się z wszystkimi żyjącymi stworzeniami w głoszeniu chwały Boga. Samo to chwalenie Boga wyraża się u nich śpiewem przy akompaniamencie bębnów i innych prymitywnych instrumentów: fletów i piszczałek. Jest tam też dużo obrzędowych tańców. Poza tym kładą silny nacisk na „modlitwę myślną", która jest w znacznej mierze kontemplacją. Mnich wprawia się w ten stan śpiewając półgłosem liryczne westchnienia do Boga, a potem trwa w pełnym pokoju zjednoczeniu z Absolutem.

Zresztą życie tych mnichów jest niezmiernie prymitywne i wstrzemięźliwe. Może nie jest to życie, które nazwalibyśmy surowym. Nie sądzę, aby uprawiano tam ostrą pokutę lub umartwienia. Ale mimo to ogólny poziom ubóstwa w masie społeczeństwa hinduskiego narzuca tym mnichom standard życia, który większości zakonników zachodu wydawałby się trudny do wytrzymania. Ich ubranie składa się z turbanu, czegoś zarzuconego na

ciało i zwierzchniej szaty. Być może, że ta ostatnia jest używana tylko na podróż. Ich pożywienie stanowi ryż, trochę jarzyn i owoców.

Z wszystkich swoich czynności za najważniejszą uważają modlitwę — chwalenie Boga. Mają dobrze rozwinięty zmysł potęgi i skuteczności modlitwy, oparty na jasnym uświadomieniu sobie dobroci Bożej. Całe ich życie wewnętrzne jest dziecinne, proste, jeżeli chcesz prymitywne, bliskie przyrody, bezpośrednie, optymistyczne, szczęśliwe. I co najistotniejsze, chociaż to może być tylko pełny rozkwit przyrodzonej cnoty religijności, jak i innych cnót naturalnych łącznie z wielką przyrodzoną cnotą miłości, to jednak życie tych pogańskich mnichów jest tak święte i pełne czystości i pokoju, że mogłoby zawstydzić postępowanie wielu chrześcijańskich zakonników, mimo ich przywileju stałego dostępu do wszelkich środków łaski.

Taką była atmosfera, w którą list z Chicago wpadł jak ciężki kamień. Opat był zadowolony z tego listu. Nie zdawał sobie sprawy czym są Światowe Targi w Chicago. Nie rozumiał, że wszystko to są tylko sposoby gromadzenia pieniędzy. „Światowy Kongres Religii" wydał mu się czymś więcej niż niedowarzonym planem kilku niespokojnych chociaż prawdopodobnie szczerych umysłów. Widział w nim, zdaje się, raczej urzeczywistnienie nadziei ukochanego mesjasza, Jagad Bandhu: światowego pokoju i powszechnego braterstwa. Może teraz wszystkie religie połączą się w jedną uniwersalną religię i wszyscy ludzie zaczną chwalić Boga jak bracia zamiast się wzajemnie rozszarpywać na strzępy.

W każdym razie opat wybrał jednego z mnichów i kazał mu udać się na ten Światowy Kongres Religii.

Było to zastraszające zadanie. Coś dużo trudniejszego niż gdyby na przykład kazano świeżo wyświęconemu kapucynowi wyjechać do jakiejś misji w Indiach. To byłoby jedynie sprawą zajęcia przez już wyszkolonego misjonarza przygotowanego dla niego miejsca. Ale tam był człowiek urodzony na skraju dżungli, któremu kazano wyruszyć z kontemplacyjnego klasztoru i pójść w świat. I nie tylko w świat, ale w samo centrum cywilizacji, której materializmu i brutalności nie był nawet w stanie oszacować, ale która już przyprawiała go o gęsią skórę na całym ciele. Co więcej, wysłano go w tę podróż bez pieniędzy. Pieniądze nie były dla niego rzeczą zabronioną — po prostu nie posiadali ich w tym klasztorze. Opatowi udało się zebrać sumę potrzebną do zakupienia mu biletu na trochę więcej niż połowę drogi. Potem już niebo musi się o wysłannika zatroszczyć.

Kiedy poznałem tego biednego, małego mnicha, który dotarł bez grosza do Ameryki, przebywał on już w tym kraju mniej więcej

od pięciu lat i osiągnął ostatnią rzecz o jaką możnaby go posądzić, bo stopień doktora filozofii na uniwersytecie w Chicago. Tak że ludzie mówili o nim: doktor Bramachari — choć mam wrażenie, że Bramachari jest ogólnym mianem hinduskim na oznaczenie mnicha, a więc słowem, które raczej można by przetłumaczyć: „Mały brat bez stopnia doktora".

Jakim cudem potrafił przebić się przez cały aparat biurokratyczny stojący pomiędzy Ameryką a podróżnym bez grosza — to dla mnie pozostanie tajemnicą. Ale zdaje się, że urzędnicy, po wybadaniu go, byli tak oszołomieni jego prostotą, że albo rozmijali się z prawem na jego korzyść albo informowali go jak przekraczać różne przepisy. Niektórzy pożyczali mu nawet dość znaczne sumy. W każdym razie dotarł do Ameryki.

Jedynym jego zmartwieniem było, że dostał się do Chicago już po rozjechaniu się Światowego Kongresu Religii.

Ale w tym okresie jedno spojrzenie na pawilony Targów, które już rozbierano, powiedziało mu chyba wszystko, co mu trzeba było wiedzieć o tym Kongresie. Dotarłszy do celu nie zaznał już większych trudności. Widziano go stojącego na stacjach kolejowych i czekającego na pomoc Opatrzności. Zwracał na siebie uwagę swoim turbanem i białą szatą (częściowo zakrytą w zimie brązowym płaszczem). Dostrzegano że miał na nogach tenisówki i już to samo wystarczało, aby obudzić ludzką ciekawość. Często bywał zapraszany do wygłoszenia odczytów religijnych i społecznych w stowarzyszeniach, w szkołach lub kolegiach — niejednokrotnie też przemawiał z nad pulpitów protestanckich kościołów. W ten sposób udawało mu się zarobić coś nie coś na życie. Poza tym ludzie, których spotykał, podejmowali go gościnnie, a finansował kolejne etapy swoich podróży w rozbrajający sposób: wieczorem w wilię swojego wyjazdu, pozostawiał otwartą sakiewkę w pokoju bawialnym na stole.

Otwarta sakiewka przemawiała wymownie do serca goszczących go ludzi oznajmiając: „Jak widzicie, jestem pusta", albo czasem: „Jak widzicie, zawieram jedynie 15 centów". I dosyć często napełniała się do rana. Tak sobie radził.

Jak zetknął się z Sy Freedgoodem? Żona Seymoura studiowała w Chicago i tam spotkała Bramachariego. Potem Bramachari raz czy dwa odwiedził ich w Long Beach, pływał żaglówką Seymoura i napisał poemat, który zadedykował jemu i Helenie. Czuł się dobrze w towarzystwie Seymoura, bo nie potrzebował mu odpowiadać na głupie pytania. Wszak wielu z przyjaznych mu ludzi było dziwakami, pół-maniakami lub teozofami, którzy uważali, że mają do niego jakieś szczególne prawa. Nużyli go też swoimi ekscentrycznościami, chociaż był łagodnym i cierpliwym człowiekiem.

W Long Beach dawano mu spokój, chociaż sędziwa babka Seymoura nie łatwo się dała przekonać, że nie jest on dziedzicznym wrogiem Żydów. Kręciła się po drugim pokoju zapalając rytualne lampki jako ochronę przeciw obecności tego intruza.

Był to koniec roku szkolnego, czerwiec 1938: Lax i Seymour już ustawili na środku pokoju ogromny kufer i zaczęli ładować do niego książki, kiedy posłyszeliśmy, że Bramachari przyjeżdża znów do New Yorku.

Pojechałem z Seymourem powitać go na dworcu Grand Central i zrobiłem to nie bez tłumionego podniecenia, bo Seymour nafaszerował mnie wspaniałym doborem kłamstw o zdolnościach Bramachariego do unoszenia się w powietrzu i chodzenia po wodzie. Upłynęło sporo czasu zanim odnaleźliśmy go w tłumie, chociaż zdawałoby się, że Hindus w turbanie, białej szacie i w tenisowych pantoflach powinien być raczej łatwy do zapamiętania. Ale wszyscy ludzie, których pytaliśmy o takiego osobnika, twierdzili, że go nie widzieli.

Szukaliśmy go tak już z dziesięć czy piętnaście minut, kiedy zjawił się kot stąpający ostrożnie wśród tłumu, przeszedł obok nas rzucając nam osobliwe spojrzenie i zniknął.

— To on — rzekł Seymour. — Przemienił się w kota. Nie lubi zwracać na siebie uwagi. Zlustrował dworzec. Teraz wie już, że tu jesteśmy.

Prawie zaraz potem, gdy Seymour zapytywał tragarza, czy nie widział kogoś takiego jak Bramachari, a ten odpowiedział przecząco, sam Bramachari stanął za nami.

Ujrzałem jak Seymour odwrócił się i rzekł, jak na niego z rzadką serdecznością:

— Ach, Bramachari, jak się masz?

Mały, nieśmiały, uszczęśliwiony człowieczek stał obok nas z szerokim uśmiechem odsłaniającym wszystkie zęby w brązowej twarzy. Na głowie miał żółty turban z wypisanymi na nim czerwono hinduskimi modlitwami. A na nogach, oczywiście, tenisówki.

Uścisnąłem mu rękę jeszcze z pewną obawą, czy nie doznam jakiegoś elektrycznego szoku. Ale nic podobnego nie zaszło. Pojechaliśmy metrem do Columbii — wszyscy dokoła gapili się na nas. Zapytałem Bramachariego o uniwersytety, które zwiedził: Czy polubił Smith, czy podobał mu się Harvard? Kiedy wychodziliśmy z metra na 116-ej Ulicy zapytałem, który z nich był mu najbardziej sympatyczny? Odpowiedział mi, że nie ma w tym względzie żadnego zdania — nie przyszło mu nigdy na myśl, żeby można mieć w takich sprawach szczególne upodobania.

Zapadłem w pełne szacunku milczenie i zastanowiłem się nad tą odpowiedzią.

Miałem teraz już dwadzieścia trzy lata, a pod niejednym względem byłem nawet ponad ten wiek dojrzały. Doprawdy w owym czasie powinno by mi już było świtać w głowie, że miejsca, w których żyjemy, nie mają zbyt wielkiego znaczenia. Tymczasem nie — byłem właśnie bardzo przywiązany do miejsc, miałem do nich bardzo wyraźne odrazy i sympatie, zwłaszcza do kolegiów, ponieważ miałem nadzieję znalezienia takiego, w którym byłoby mi przyjemnie mieszkać i wykładać.

Później bardzo polubiłem Bramachariego i on mnie nawzajem. Zgadzaliśmy się doskonale, zwłaszcza odkąd zrozumiał, że szukam drogi do jakiegoś określonego wyznania religijnego i do sposobu życia, które byłoby, tak jak jego, ześrodkowane w Bogu.

Co mnie teraz uderza, to fakt, że on nigdy nie starał się tłumaczyć mi własnych przekonań religijnych — poza szczegółami zewnętrznego kultu, a i to nastąpiło dopiero później. Byłby mi z pewnością powiedział wszystko, co chciałem wiedzieć, gdybym go o to zapytał, ale to mnie nie dosyć interesowało. Co było dla mnie najcenniejsze, to jego ocena społeczeństwa i religijnych wierzeń, z którymi się zetknął w Ameryce — ale żeby to przelać na papier trzeba by napisać drugą książkę.

W jego krytycyzmie nie było nigdy sarkazmu ani ironii czy niechęci. Właściwie rzadko wygłaszał sądy, zwłaszcza nieprzychylne. Stwierdzał tylko pewne fakty, a potem zaczynał się śmiać. Jego śmiech był spokojny i bezpośredni i wyrażał zupełne zdumienie wobec możliwości takiego trybu życia, jaki dokoła na każdym kroku spotykał.

Nie śmiał się już nawet z hałasu i pośpiechu amerykańskiego życia w miastach, ani z takich oczywistych bzdur jak programy radiowe i reklamy uliczne. To właśnie niektóre przejawy idealizmu dobrej woli, z którymi się tu zetknął, uderzały go swoją śmiesznością. A jedną z najzabawniejszych rzeczy wydał mu się zapał pastorów protestanckich zapytujących go, czy Indie już się teraz prawie całkiem nawróciły na protestantyzm. Mówił nam nieraz o tym jak dalekie są Indie od takiego nawrócenia, czy to na protestantyzm, czy na katolicyzm.

Jedną z głównych przyczyn niepowodzenia wszelkich misjonarzy chrześcijańskich i niemożności przeniknięcia w głąb olbrzymiej ludności Azji było według Bramachariego ich własne ustawienie się na daleko wyższym poziomie społecznym niż tubylcy. Kościół anglikański sądził, że może nawrócić Hindusów utrzymując pomiędzy sobą a nimi ścisły przedział — biali ludzie w jednym kościele, a tubylcy w drugim: jedni i drudzy słuchający kazań o jedności i miłości braterskiej.

Jego zdaniem wszyscy chrześcijańscy misjonarze mieli tę samą ujemną stronę: żyli za dobrze, zanadto wygodnie. Dbali o siebie w sposób, który uniemożliwiał Hindusom uważanie ich za ludzi świętych — a już choćby tylko to, że jadali mięso, czyniło ich odrażających dla tubylców.

Nie wiem nic o misjonarzach, ale jestem pewien, że według naszych norm ich życie jest uciążliwe i trudne i z pewnością nie można go uważać za wygodne. W porównaniu do życia w Europie i w Ameryce stanowi olbrzymią ofiarę. Myślę nawet, że dosłownie groziłoby im to śmiercią, gdyby próbowali żyć na poziomie, którym musi się zadowalać większość ludności Azji. Wydaje mi się, że trudno jest żądać od nich, aby chodzili zupełnie boso, spali na matach i żyli w lepiankach. Ale jedno jest pewne: ci poganie mają własne pojęcie o świętości, a jest to pojęcie, w którym pierwszą rolę gra asceza. Zdaniem Bramachariego wśród Hindusów panuje mniemanie, że chrześcijanie nie wiedzą, co znaczy asceza. Oczywiście mówił głównie o misjonarzach protestanckich, ale przypuszczam, że dałoby się to zastosować do każdego człowieka przyjeżdżającego do tropikalnego klimatu z tak zwanych „cywilizowanych" krajów.

Co do mnie, nie widzę powodów do zniechęcenia. Bramachari mówił po prostu tylko to, co już od dawna było znane czytelnikom Ewangelii. Jeżeli ziarno pszeniczne padające na ziemię nie obumrze, nie wyda owocu — ale jeżeli obumrze, wydaje stokrotny plon. Hindusi nie oczekują od nas przysłania im ludzi, którzy budują szkoły i szpitale, chociaż te rzeczy same w sobie są dobre i pożyteczne, a może i bardzo pilnie potrzebne w Indiach — chcą wiedzieć czy moglibyśmy im posłać świętych.

Nie mam wątpliwości, że wielu z naszych misjonarzy to są święci — i mają możność stać się jeszcze świętszymi. I nic więcej ponadto nie trzeba. Wszak św. Franciszek Ksawery nawrócił w szesnastym wieku setki tysięcy Hindusów i założył w Azji ośrodki chrześcijańskie dość silne, żeby przetrwać kilka wieków bez żadnego materialnego poparcia z zewnątrz, z poza katolickiego świata.

Bramachari nie powiedział mi nic nowego o kościele anglikańskim albo o innych protestanckich sektach, z którymi wszedł w kontakt. Ale interesowała mnie jego opinia o katolikach. Ci ostatni nie zapraszali go oczywiście do wygłaszania kazań ze swych ambon, ale on odwiedził z ciekawości kilka katolickich kościołów. Powiedział mi, że to są jedyne świątynie, gdzie miał poczucie, że ludzie naprawdę się modlą.

O ile mógł się zorientować, tylko tam religia osiągnęła wśród nas jakiś stopień żywotności. Jedynie dla katolików miłość Boga

zdaje się być przedmiotem rzeczywistego przejęcia się, czymś, co tkwi głęboko w ich naturach, a nie jest tylko sprawą uczucia i pobożnej spekulacji.

Mimo to opisując swoją wizytę w wielkim klasztorze benedyktyńskim zaczął, się znów uśmiechać. Mówił, że pokazali mu mnóstwo warsztatów, maszyn i pras drukarskich i prowadzili go po całym zakładzie jak gdyby byli pogrążeni w swoich budowlach i przedsiębiorstwach. Wyniósł wrażenie, że byli bardziej zaabsorbowani swoimi drukami, swoim pisaniem i uczeniem niż modlitwą.

Bramachari nie był człowiekiem, któremu mogły zaimponować takie zdania jak: „Barwne witraże w tym kościele są oceniane na ćwierć miliona dolarów... Organy mają sześć rzędów klawiszy i zawierają w sobie bębny, dzwonki i mechanicznego słowika... Ołtarz posiada autentyczną płaskorzeźbę prawdziwego, żyjącego włoskiego artysty..."

Najmniej szacunku wzbudzali w nim ludzie z pogranicza religii, dziwaczne, ekcentryczne sekty: Christian Science, Oxford Group i wszystkie im podobne. W pewnym znaczeniu było to krzepiące. Co prawda sam nie brałem ich na serio; ale potwierdzało to mój szacunek dla niego.

Zwykle nie nadawał swoim słowom charakteru wskazówek; dał mi jednak jedną radę, której nigdy nie zapomnę: — „Istnieje wiele pięknych dzieł mistycznych napisanych przez chrześcijan. Powinieneś przeczytać Wyznania św. Augustyna i Naśladowanie Chrystusa".

Oczywiście wiedziałem o obu tych książkach: ale mówił to, jak gdyby uważał za pewnik, iż większość ludzi w Ameryce nie ma pojęcia o ich istnieniu. Zdawał się mieć poczucie, że posiada prawdę, która dla przeważnej liczby Amerykanów jest nowiną: że w ich własnym dziedzictwie kulturalnym znajduje się coś, o czym oni już dawno zapomnieli, a co on może im przypomnieć. Powtórzył to raz jeszcze i nie bez pewnej powagi:

— Tak, musisz koniecznie przeczytać te książki.

Nie często wyrażał się z takim rodzajem nacisku.

Teraz, kiedy sięgam pamięcią do tych dni, wydaje mi się zupełnie prawdopodobne, że jednym z powodów, dla których Bóg kazał mu przebyć całą tę drogę z Indii była sposobność do wypowiedzenia właśnie tych słów.

Istotnie, jest w tym sporo ironii, że chcąc dowiedzieć się czegoś o mistycyzmie zwróciłem się spontanicznie ku wschodowi, jak gdyby w tej dziedzinie nie było nic albo bardzo mało w tradycji chrześcijańskiej. Pamiętam, że przekopywałem się z trudem przez te grube tomy Ojca Wiegera w poczuciu, że to wszystko

stanowi najwyższy rozwój religii na ziemi. Może i dlatego, że wyniosłem z „Celów i środków" Huxley'a uprzedzenie, że chrześcijaństwo jest mniej czystą religią, ponieważ jest bardziej „pogrążone w materii", to znaczy, że nie gardzi środkami liturgii sakramentalnej odwołującej się do świadectwa rzeczy stworzonych i dostępnych dla zmysłów, aby podnosić dusze ludzkie do wyższej rzeczywistości.

A teraz powiedziano mi, że mam zwrócić się do tradycji chrześcijańskiej, do św. Augustyna — i mówił mi to mnich hinduski!

Ale kto wie, gdyby mi nie był dał tej rady, może i tak byłbym skończył na Ojcach Kościoła i scholastyce, ponieważ w trakcie studiów nad moją pracą dyplomową pewne szczęśliwe odkrycie popchnęło mnie już zupełnie i nieodwołalnie na ten trop.

Tym odkryciem stała się książka rozwiązująca wszystkie węzły zagadnienia, które postanowiłem sobie rozstrzygnąć w mojej pracy. Była nią *Sztuka i scholastyka* Jacques Maritaina.

(*c. d. n.*)

Thomas Merton
Tłum. Maria Morstin-Górska

ZNAK
MIESIĘCZNIK

1–50

Z OKAZJI SETNEGO NUMERU ZAMIESZCZAMY PRZEGLĄD NIEKTÓRYCH POZYCJI ZNAKU Z LAT 1946 – 1958

Nr 1
1946

Pytanie „dokąd" dręczy zarówno tego, co historię pisze, jak i tego, co dzieje tworzy...

Głęboki optymizm tkwi we wszystkich trzech ogniskowych ideach, około których układa się tomistyczna filozofia dziejów. Pierwsza otwiera przed ludzkością nieskończone, Boże horyzonty. Druga wskazuje, w jaki sposób można podchodzić do niedoścignionego ideału, wskazuje, że jedyną drogą jest ta, która się nazywa sztuką i rozumem: *genus humanum arte et ratione vivit*. Trzecia twierdzi, że dopóty będą się rodziły w żyjących społeczeństwach wielkie zbiorowe napięcia, dopóki nie przejdą ze stopnia mniej doskonałego w swym rozwoju na stopień doskonalszy, zbliżając się w ten sposób do ostatecznego celu, jaki podaje idea pierwsza.

W związku z tym wszystkim rodzi się pytanie, czy ludzka kultura jest czymś statycznym, czy czymś dynamicznym, czy jest przede wszystkim jakąś całością istniejących już wytworów ducha ludzkiego, czy też żywym, nieustającym procesem. Idea pierwsza tomizmu mówi najwyraźniej o procesie upodabniania się do Boga, *assimilari Deo*, druga idea mówi o życiu, za tym o ciągłym ruchu, o ciągłej zmianie: *genus humanum vivit*..., trzecia głosi tezę o nieustannym przechodzeniu ze stanu mniej doskonałego w stan doskonalszy. Nasze idee zapewne nie zaprzeczają wartości powstałych już instytucji, ale twierdzą, że instytucje same są na to, ażeby poprzez nie przechodził nurt życia, który zanosi do odwiecznego Logosa, przez którego wszystko się stało i do którego wszystko podąża. Dynamizm tomistyczny sięga dalej aniżeli wszelkie inne dynamizmy, te które z celów pośrednich robią cele ostateczne, tracąc przez to ten niesłychany rozmach w duszy człowieka, kie-

dy widzi przed sobą nieskończone horyzonty, a w sobie czuje niemilknącą podnietę do tego, by się upodobnić nie do rzeczy, nie do człowieka, nie do jakiegoś procesu, lecz do samego Boga. Na drodze do Boga, na pośrednich etapach możemy się z innymi spotykać, możemy się z nimi łączyć, w jakiś sposób współpracować dla wielkiej sprawy sprawiedliwości społecznej, ale ostatecznie i samą sprawę społeczną podnosimy wzwyż, robiąc z niej wielkie zagadnienie moralne i sublimując cały proces jej urzeczywistnienia w wielki akt kultu Bożego. W niczym nie umniejszamy sprawiedliwości społecznej, w niczym nie zacieśniamy badań naukowych nad wszystkimi jej poszczególnymi zagadnieniami i wiemy, że w tym możemy z innymi iść razem, ale poza tym sięgamy do człowieka, do tego co w nim najgłębszego, do jego ducha, do jego godności, wstrząsając w nim tym wszystkim, co nie przemija, co nieśmiertelne, co się nie da ujarzmić, zniewolić i chce zawsze iść w górę, a jeżeli w górę nie idzie jest przynajmniej wiecznie niespokojne. Może gdzie indziej porozumiemy się z tymi, którzy nawiązują dzisiaj do św. Augustyna, zwracając się do współczesnej fenomenologii, do współczesnej filozofii wartości na to, by wskazać, że człowiek ma w sobie immanentny cel dla wszystkich swych dążeń, ten mianowicie, by być człowiekiem. Zgoda, my mówimy — żeby być człowiekiem i coraz więcej człowiekiem, wcielając w życie tak jak oni wszelkie wartości kultury, wszelką rzetelną wiedzę, wszelkie rzetelne dobro i wszelkie rzetelne piękno, twierdząc ponad to, że istnieją dwie wielkie sprawy na świecie: sprawiedliwość społeczna i kult Boga...

Ks. Konstanty Michalski — Dokąd idziemy

...Patrząc w jakiejś szerszej, historycznej perspektywie na przemiany dokonujące się obecnie, w chwili przesilenia całej cywilizacji europejskiej, stwierdzamy, że czasy które idą, niezależnie od wyniku walki ścierających się ze sobą prądów, oraz od takich czy innych konstelacji politycznych i międzynarodowych, będą czasami przesunięcia akcentu z jednostki na zbiorowość, czasami uspołecznienia. My katolicy nie mamy powodu, by się tym martwić. Prawda, że zbiorowość nie jest sumą izolowanych jednostek ale organizmem, jest prawdą katolicką i dobrze, że się ją dziś przypomina. Chodzi tylko o to, by także pamiętano o dwóch prawdach towarzyszących.

Prawda pierwsza: korzenie wszelkich wartości wytwarzanych czy spotykanych w życiu społecznym tkwią w osobie. Przez osobę przechodzi wymiar wysokości i głębokości. Nieuwzględnienie tego czyni społeczeństwo dwuwymiarowym, płaskim, pustym. Nie jest celem społeczeństwa ani potęga, ani dobrobyt, ani produkcja, ani kultura. To wszystko są środki. Celem jest osoba i jej prawdziwa wolność. Osobą, która, choćbyśmy ją jak najbardziej uspołecznili, zawsze jeszcze zachowa swoją zasadniczą, nienaruszalną, metafizyczną samotność, tajemnice jej nieznanych związków ze światem natury i światem łaski, tajemnicę swego powołania. Z tej tajemnicy i dla niej społeczeństwo żyje.

I prawda druga: osoba kształtuje się przez uspołecznienie. Ale nie uspołecznienie narzucone z zewnątrz, ale uspołecznienie dobrowolne, idące od wewnątrz.

Jerzy Turowicz — W stronę uspołecznienia

Nr 2

Przedstawiając czytelnikom „Znaku" problemy, żywo nas obchodzące, w ujęciu jakie im nadała indywidualna lub zespołowa praca publicystów i pisarzy, przynosząc im pewne informacje, zwracając ich uwagę na pewne sprawy — już dziś pragniemy usłyszeć wzamian opinie czytelników, postulaty, sprzeciwy, wątpliwości lub aprobatę. Chcemy z wami, czytelnicy, współpracować. Zespół „Znaku" nie będzie izolowaną grupą, która narzuca odbiorcom pisma to tylko, co sama uznała za właściwą dla nich strawę duchową. Niechaj w przerwach tego monologu, jakim jest ciąg numerów miesięcznika, dojdzie nas wasza odpowiedź — oczekujemy listów, materiałów: piszcie o tym, co was niepokoi, co pobudza do zastanowienia, co sami zaobserwowaliście i przemyśleliście. Nie obiecujemy, że zawsze życzenia wasze będą spełnione. Pragniemy przekształcenia naszego monologu w nieprzerwany i dla obu stron owocny dialog.

Do czytelników

Nr 3

...„Jad faryzejski" w mniejszym lub większym nasileniu to trucizna przerażająco przenikliwa. Każdy chrześcijanin, który nie walczy z nim nieustannie, staje się na godziny lub na dni faryzeuszem, aż póki Łaska nie przyjdzie wstrząsnąć nim, „aby nie zasnął w śmierci".

Święci zdumiewali i gorszyli ludzi, bo w ich otoczeniu powstawały przeciwko nim całe złoża ukrytego faryzeizmu. Niektórzy święci mieli jakby za naczelne zadanie swą „ekscentryczną", „egzaltowaną" postawą ukazywać, że chrześcijaństwo nie jest rentierskim kawałkiem chleba z masłem. Szli przez świat niezmordowani w nadziei, ufności, drżeniu i miłosierdziu, niepomni siebie, bo oglądali czystymi oczyma serca — niepojętego dla faryzeuszów Boga Trzykroć Świętego.

Ale większość ludzi, między którymi szli, przebudziło się tylko na krótko, by zadrzemać na nowo. Faryzeim jest chorobą zarówno starych chrześcijan, dziedziców wiekowych pewności i zasług (popatrzmy choćby na potworny faryzeizm saski w Polsce), jak i chrześcijan koniunkturalnych, takich jak znaczna część burżuazji francuskiej w XIX wieku, która zdobywszy wszystko czego chciała, nagle porzuciła swój wolterianizm i chwyciła się oburącz „wiekowego ładu".

Pewne cechy narodowe, klasowe i pseudo-wyznaniowe tej grupy społecznej uczyniły z niej szczególnie zakamieniały i groźny blok faryzeizmu, który zatruł atmosferę religijną Francji na lat kilkadziesiąt. Stąd ta nieprzejednana walka toczona z faryzeizmem „dobrze myślących" rodaków przez takich szermierzy jak Leon Bloy, Péguy, Bernanos, Mauriac; walka niezakończona — i jakże miałaby się zakończyć? walka unosząca czasem w swym wirze namiętnym szermierzy poza granice słuszności — lecz która stała się pokarmem ożywczym dla chrześcijańskiego świata.

W Polsce dzisiejszej faryzeizm nie jest może tak kamienny i zuchwały, jak w środowisku „katolickim" niektórych powieści Mauriaka, czy Martin du Garda — jest to raczej faryzeizm „poczciwy" — ale niekiedy ta poczciwość ukazuje także wręcz przerażające oblicze. Dla jednostki jak i dla społeczności chrześcijańskiej nie ma nic groźniejszego jak bezpieczne, faryzejskie poczucie wyższości moralnej. Napięcie wszystkich sił, jak nad przepaścią, wzlot nadziei, pogłębienie ufności, rozkwit hojnego miłosierdzia — to wszystko co widzieliśmy w Polsce podczas wojny — to znaki, że w społeczeństwie walczy się z faryzeizmem, z tym wrogiem wiekowym, który nigdy nie ustępuje z placu, ale którego zwycięstwo, choćby chwilowe, bywa dotkliwszą jeszcze klęską niż ofiary krwi i gruzy. Gruzy i krew są niejednokrotnie zresztą takiego zwycięstwa historycznym następstwem...

Hanna Malewska — Faryzeizm

Nr 4
1947

...Wprawdzie żaden idealny układ w porządku doczesnym nie jest osiągalny, zresztą idealny układ, do którego dążymy, nie jest z tego świata. Niemniej do tego „wiecznego układu" dążymy na ziemi, na drodze postępu moralnego, który jako propozycja stoi przed każdym człowiekiem, każdą osobą ludzką, choć nie zmienia jej natury. Natomiast funkcją owego względnego postępu cywilizacyjnego, a więc i postępu społeczno-gospodarczego jest nie co innego, jak stwarzanie możliwie najlepszych warunków zewnętrznych dla realizacji celów poszczególnych osób ludzkich, włączonych w zbiorowy organizm ludzkości. Toteż postęp ten jest istotnym dobrem (o ile respektuje obiektywnie istniejącą hierarchię wartości) i należy do niego dążyć. A dąży się do niego nie przez utopijny idealizm, który prowadzi zawsze do gwałtu na naturze ludzkiej, ani nie przez czysty „pozytywizm", który jest tu tylko powierzchownym łataniem i staje bezradny wobec kryzysu strukturalnego, ale przez przybliżanie się do tego, co Maritain słusznie nazywa konkretnym ideałem historycznym, przez realizację konkretnego programu przebudowy społeczno-gospodarczej, liczącego się z istniejącymi warunkami historycznymi. Taka konkretna, czasowa, historyczna realizacja, wraz ze zmianą warunków historycznych może stracić swą aktualność i wartość, może ustąpić miejsca dążeniu do realizacji innego konkretnego ideału historycznego.

W tej koncepcji nie istnieje możliwość poświęcenia teraźniejszości dla przyszłości, konkretu dla fikcji, utopii, nieosiągalnego ideału. Konkretny, żywy człowiek, żyje w świecie sensownym, posiada w nim swoje miejsce, swoją rolę do odegrania. To jest jego powołanie, spełnia je realizując swoje możliwości, zgodnie z prawami natury (nie jej skażenia!), a więc z prawami moralnymi. Tu mała dygresja, dla uniknięcia nieporozumień: człowiek nie służy moralności. Człowiek służy Bogu, służąc samemu sobie, realizując swoje powołanie, które nie zostało mu bynajmniej jakoś narzucone z zewnątrz, ale które zawiera się we fakcie posiadania przez człowieka takiej, a nie innej natury. Człowiek służy prawdzie swego istnienia, sensowi złożonemu w tym istnieniu. Normy moralne, którym człowiek podlega, też nie są mu narzucone z zewnątrz, ale płyną one z natury człowieka, której skażenie można naprawić Łaską; poznaliśmy owe normy dzięki Objawieniu, ale są one niejako empirycznie sprawdzalne.

Toteż w hierarchii nauk teologicznych etyka podlega dogmatyce, norma moralna wywodzi się z dogmatu, z prawdy.

Oczywiście jednak ta cała interpretacja sensu norm moralnych nie zmienia zasadniczego faktu, że człowiek w całej swej działalności podlega normom moralnym. Toteż w tej koncepcji polityka, ekonomia i kultura też podlegają moralności, są one bowiem po to, by służyły człowiekowi. Polityka jest dla człowieka, dla konkretnej ludzkiej rzeczywistości, aktualnie istniejącej, a także przyszłej; podobnie i ekonomia. Stwierdzenia te posiadają zasadnicze znaczenie dla sprawy katolickiego radykalizmu... Radykalizm katolicki dąży do tego, by dokonywane przemiany ustroju społeczno-gospodarczego nie tylko przynosiły konkretną poprawę istniejącego na danym odcinku stanu rzeczy (pozytywizm), nie tylko przyczyniały się do realizacji konkretnego programu obejmującego całokształt przebudowy ustroju społeczno-gospodarczego, zbliżając rzeczywistość istniejącą do konkretnego ideału historycznego (umiarkowany idealizm), ale także szanowały istniejącą hierarchię wartości, czyli były moralne, zgodne z prawem moralnym, tak co do metod realizacji, jak i co do zamierzonych rezultatów (a więc moralizm, albo może raczej po prostu humanizm)...

...Stała teza katolickiej historiozofii, że „stary świat", świat wyrosły z renesansu, oświecenia i liberalizmu — odchodzi, nie jest dzisiaj ani frazesem, ani przepowiednią, ale stającym się na naszych oczach faktem historycznym.

Świat odchodzący jest światem wyraźnie dehumanizującym się i dechrystianizującym, ale zawiera on też niewątpliwie autentyczne elementy chrześcijaństwa.

Świat nowy, o nieznanych jeszcze konturach, który wyłania się z odchodzącego w sposób — mimo całej dialektyki rozwojowej — ciągły, dziedziczy po nim potężny ładunek achrystianizmu i ahumanizmu (jeśli nie wprost antychrystianizmu i antyhumanizmu). Otóż trzeba, aby katolicy pamiętali, że broniąc tych elementów chrześcijańskich, które się w „starym świecie" przechowały, nie mogą bronić samego „starego świata", którego bankructwo jest niewątpliwe, że muszą owe elementy zamknąć w nowej syntezie, że muszą proponować nowe, konkretne i realne rozwiązania, muszą wyraźnie widzieć to, do czego dążą: swój konkretny ideał historyczny...

...w ramach niewątpliwej ortodoksji katolickiej mieszczą się poglądy bardzo śmiałe i niemal rewolucyjne w stosunku do wielu panujących jeszcze dziś w świecie katolickim prze-

konań i konwencji. Żeby te poglądy odnaleźć, trzeba tylko sięgnąć dostatecznie głęboko, trzeba w tym wszystkim, co stanowi treść życia społeczno-gospodarczego szukać istotnego sensu i istotnych funkcyj, a nie zatrzymywać się przy przemijających formach, do których tak łatwo się przywiązujemy...

...Niech też nas nie odstręcza od radykalizmu obawa „zbyt silnej konkurencji" ze strony radykalizmu naturalistyczno-materialistycznego, obawa przed zatarciem ideologicznych linii podziału, przed ześlizgnięciem się na pozycje oportunizmu czy defetyzmu...

...jeżeli z obiektywnej oceny społecznej rzeczywistości historycznej, dokonanej w świetle doktryny katolickiej, wynika jako konsekwentna postawa radykalizm, to żadne względy taktyczne nie mogą tej konsekwencji odsunąć. Na pozycji katolickiej taktyka musi być podporządkowana prawdzie. (Co nie znaczy, by w dążeniu do realizacji katolickich postulatów nie należało stosować taktyki).

Jakież wnioski? Można bardzo pesymistycznie ocenić szanse bliskiej realizacji aktualnego, historycznego ideału chrześcijaństwa, droga do niego prowadząca może być bardzo okrężna...

...Mimo to pesymizm ten nie może pociągać za sobą rezygnacji; praca mająca na celu pośrednio czy bezpośrednio przebudowę ustroju życia społeczno-gospodarczego — zgodną z postulatami katolicyzmu, posiada swą wartość niezależnie od tego, co zostanie osiągnięte. Nie dlatego, żeby na katolikach nie ciążył obowiązek skuteczności, bo skuteczność obowiązuje nas w większym stopniu, niż się nam to nieraz wydaje, ale dlatego, że chodzi nie tylko o skutki widoczne i szybkie. Nawet w razie braku powodzenia bezpośredniego, praca ta posiada ogromną wartość jako przygotowanie jakichś odległych, przyszłych realizacji, a przede wszystkim wartość niezmierną przedstawia skuteczność tej pracy zwrócona niejako na wewnątrz: budowanie w społeczności chrześcijańskiej — głębokiej, żywej, wszystko obejmującej, chrześcijańskiej kultury, zdolnej bardzo gruntownie przemienić oblicze świata.

Jerzy Turowicz — Katolicyzm i radykalizm

...Pierwszą zasadniczą konsekwencją rewolucji technicznej naszych czasów jest to samo, co bywało konsekwencją poprzednich rewolucji technicznych — dalszy krok ku jedności świata. Tylko tym razem ów krok jest decydujący. Konsekwencja ta jest jasna dla większości ludzi, którzy problemowi energii atomowej poświęcili nieco myślowego wysiłku. Nie podobna dziś wyrokować, jakimi środkami świat osiągnie tę jedność, ale wolno założyć, że nie będzie ona iluzoryczna ani cząstkowa, lecz zrealizuje się w takiej czy innej formie Światowego Państwa. Nie jest rzeczą rozstrzygającą, czy ludzkość pragnie dziś takiego rozwiązania, ani w jakim stopniu dorosła do niego intelektualnie i moralnie — rozstrzygającym jest tu dylemat: albo jedność świata, albo zbiorowe samobójstwo ludzkości. Dodajmy dla pamięci, że rozpad jąder atomowych aktinouranu czy plutonium nie jest jeszcze najpotężniejszym ze źródeł energii możliwych (choć i to źródło całkowicie wystarcza do obrócenia w perzynę globu) — nauka widzi przed sobą możliwości całkowitego unicestwienia materii, co stało by się źródłem energii jeszcze tysiąckroć potężniejszej.

Chrześcijanin jest zdania, że należy być przygotowanym na śmierć, ale, czy to indywidualnie czy zbiorowo, rzeczą właściwą jest planować życie a nie śmierć. Jeśli życie ludzkości ma przetrwać, wymaga ono niespotykanego dotychczas wysiłku planowania.

*

Zagadnienie jedności świata trzeba przemyśleć na użytek naszego pokolenia, bo już dziś jest ono aktualne. Zagadnienie, raczej splot zagadnień olbrzymich: rola narodów w państwie światowym, rola jednocząca Kościoła Powszechnego, kwestia niezależności żywej treści chrześcijaństwa od tej czy innej przemijającej kultury, rola nauki, sztuki, prasy, związków zawodowych. — Gdyby nasz polski wkład myślowy w te problemy był zawczasu znaczny i samodzielny, miało by to niemałe znaczenie dla naszej przyszłości.

*

Równie doniosłym aspektem tej sprawy jest zagadnienie wychowania następnych pokoleń w duchu jedności ogólnoludzkiej — bez popadania w błędy humanitarnych pacyfistów, którzy znieczulali nie tylko zmysł samoobrony, ale i zmysł moralny: rozróżnienie między dobrem i złem. Dziś jedność świata nie ukazuje nam się jako sentymentalna mrzonka, ale

jako konieczność — która, choćby się komuś nie podobała, nie przestanie być koniecznością. Wolno jednak żywić przeświadczenie, że ta konieczność jest też w ostatecznej konsekwencji i pod pewnymi warunkami — wyjściem najsłuszniejszym. Dla zdrowia moralnego przyszłych pokoleń należy je też nastawić na współtworzenie z przekonania owej jedności świata.

Hanna Malewska — Ku jedności świata

Nr 6

...chrześcijanin to ktoś, dla kogo świat materialny, świat społeczny naprawdę istnieją. Nie ma w tym człowieku cienia idealizmu abstrakcyjnego. Lecz ów świat stanowi dlań jakby zewnętrzne uwarunkowanie istnienia ludzkiego; absolutnie jednak nie zgadza się, by je w tych granicach zamykać. Zadaniem chrześcijanina w świecie jest właśnie, aby w ślad za Chrystusem stale rozsadzać ramy życia materialnego, by zaszczepić weń życie nadprzyrodzone, rozsadzać życie społeczne i zaprowadzić Królestwo Boże, rozsadzać ramy rozumowe, by dać miejsce wierze. Przez to rozprzestrzenia on wymiary duszy ludzkiej. Nie sądzi, jakoby wielkość człowieka polegała na zniżeniu Boga do swojej miary, lecz na wyniesieniu człowieka do miary Bożej. Nie odrzuca on żadnego pierwiastka ludzkiego — lecz nie zgadza się na żadne ograniczenie do tego, co stanowi tylko część jego istoty. Pragnie on zrealizować typ człowieka całkowitego, zarówno w jego istocie cielesnej, jak i w przemianie nadprzyrodzonej, której świadomość dało mu objawienie Chrystusa...

...Być chrześcijaninem, to znaczy żywić przekonanie, że tajemnica istnienia, która pozostaje zagadką dla każdego człowieka, rozwiązuje się w Chrystusie. Stawia on całe życie na słowach Chrystusa, bo wierzy, że Chrystus przychodzi od Boga i objawił mu sens jego przeznaczenia. Może często będzie on niewierny swemu Mistrzowi. Nad tą zdradą będzie nieraz ubolewał, tym bardziej, że przez tę zdradę przedstawia on światu zniekształcone oblicze Jezusa. Ale chrześcijanin wie, że Chrystus ma słowa żywota.

Jean Daniélou T. J. — Chrześcijanin wobec marksizmu

...Jest to jeden z tych szczególnych listów pasterskich, które w dziejach Kościoła stanowią wydarzenie o przełomowym znaczeniu. List ten precyzuje stanowisko katolicyzmu wobec za-

gadnień kryzysu ustrojowego i kryzysu cywilizacji, jest też aktem śmiało i szczerze przeprowadzonego wewnętrznego rachunku ideowego.

Przez sięgnięcie do najgłębszych, często zapoznawanych, fundamentalnych zasad myśli katolickiej i przypomnienie odległych perspektyw dziejowych Kościoła, swojemu listowi pasterskiemu nadał kardynał Suhard zupełnie wyjątkowe znaczenie.

Słusznie Kościół przeciwstawia wszystkim tym ustępstwom i kompromisom, których domaga się ten świat przemijający, swoją nieustępliwość, która nie jest ani jego „postawą" ani roztropnym refleksem dalekowzroczności, lecz prostym rezultatem dogmatu i niczym nie zakłóconym promieniowaniem jego istoty. Zacytujmy piękne zdanie św. Wincentego de Lérins: „strzeż depozytu wiary". Ale co to jest ten depozyt? „to, co zostało Ci powierzone, a nie wymyślone przez ciebie, co otrzymałeś, a nie wynalazłeś. Bo nie jest to sprawą inwencji ludzkiej, lecz sprawą doktryny, nie sprawą prywatnego użytku, lecz publicznej tradycji... Nie trzeba byś był jej autorem, lecz stróżem tylko... Zachowaj więc nietkniętym i bez skazy swój dar wiary katolickiej. Strzeż tego co zostało Ci powierzone, nie wymieniaj bezwstydnie złota na ołów... Ucz prawdy, którejś się sam nauczył; głoś ją w sposób nowy nie głosząc jednak nowości". (Św. Wincenty de Lérins — *Commonitorium).* ...Ale z drugiej strony niezmienność i pozaczasowość nie jest pełnym aspektem Kościoła. Bo o ile Kościół jest niezależny w stosunku do świata, dzięki całej przepaści nadprzyrodzoności, i o ile w tym sensie nie jest „ze świata", o tyle jest on „w świecie", jest jego częścią poprzez wszystko to co widzialne i ludzkie... Nie należy mieszać nietykalności doktryny z zachowaniem jej formy przemijającej. Zapewne — i to trzeba stwierdzić silniej niż kiedykolwiek — depozyt objawienia jest skarbem istotnym Kościoła i nie można go tego skarbu pozbawić nie dopuszczając się zbrodni i świętokradztwa. Bezwątpienia trzeba strzec gorliwie określonych przez niego formuł dogmatycznych. Ale czyż trzeba identyfikować Objawienie z systemami szkół teologicznych? Jeśli tak jest, jak wyjaśnić postawę św. Tomasza z Akwinu zrywającego kategorycznie z platońskim augustynizmem po to, by przyjąć arystotelizm?...

Czy mamy przez to rozumieć, że Kościołowi nie wolno przekładać jakiejś syntezy nad inną? Oczywiście wolno... Oto dlaczego tyle razy zalecał tomizm, mając na względzie wartość

jego metod i wypróbowaną niezłomność jego tez... Czy z tego może wynika, że św. Tomasz wypowiedział wszystko, co dało się powiedzieć, że myśl jego wyczerpała całkowicie depozyt Objawienia i dorównała mu? Nic podobnego. Znane jest powiedzenie Lacordaire'a: „Święty Tomasz jest latarnią a nie granicą". Światło jego nauki przyświeca ustawicznie postępującym naprzód dociekaniom nad dwoma źródłami wiary: Pismem Świętym i Tradycją...

Tradycja jest czym innym niż mechaniczne przekazywanie rzeczy skostniałych. To żywy kontakt i wybiegająca wprzód manifestacja pełnej prawdy, pod kontrolą nieomylnego magisterium. Każdy wiek odkrywa nowe jej aspekty. Tu również św. Wincenty de Lérins wprowadza trafną precyzję. Uprzedza zarzut: „Może — powie ktoś — religia nie jest zdolna do żadnego postępu w łonie Kościoła Chrystusowego? — Ależ tak, i to do olbrzymiego. Któż byłby do tego stopnia nieprzyjacielem ludzkości i wrogiem Boga, by zechciał temu zaprzeczyć? Jedno zastrzeżenie jest jednak konieczne: to mianowicie, że chodzi naprawdę o postęp wiary, a nie o jej zmianę. Bo postęp polega na tym, że pewna istota ulega rozwojowi pozostając sobą, podczas gdy przy zmianie rzecz staje się czymś innym. Trzeba, by inteligencja, wiedza, mądrość każdego człowieka jak też i całego Kościoła wzrastały i rozwijały się intensywnie poprzez lata i wieki, zawsze jednak zgodnie ze swą szczególną naturą, w tej samej treści doktrynalnej, w tym samym sensie i myśli." (*Commonitorium* — V wiek).

Tu Kościół przypomina nam swoją tajemnicę... Jego nadprzyrodzoność przekracza doczesny porządek... Kościół nie jest partią, a chrześcijanie członkami partii. Kościół nie zyskałby świata przeciwstawiając jeden blok innemu blokowi. Zapewne, każdy błąd domaga się odparcia, każda krzywda — naprawy. Istnieją takie przekroczenia naturalnych praw bożych i etycznych, przeciw którym Kościół występował i zawsze będzie występował. Tryumfującej sile przeciwstawić umie oburzcny protest sumienia... Ale czy w zakresie metod wziąłby na swój rachunek — sposób postępowania swych przeciwników? Czy nie chcąc układów z wyznawcami błędów posuwa się aż do autorytatywnego narzucania im swej prawdy i wiary? Czyż właśnie historia nie wykazuje, że metody przymusowego rekrutowania i szoku psychologicznego, zapożyczone od *brachium saeculare* i od propagandy, będącej dziełem ludzkich rąk, okazują się zarówno bezskuteczne jak i nie szanujące wolności ewangelicznej?... Wyrzekając się świata zwalcza się go; ale by go zwalczyć porywa się za własną jego broń.

gadnień kryzysu ustrojowego i kryzysu cywilizacji, jest też aktem śmiało i szczerze przeprowadzonego wewnętrznego rachunku ideowego.

Przez sięgnięcie do najgłębszych, często zapoznawanych, fundamentalnych zasad myśli katolickiej i przypomnienie odległych perspektyw dziejowych Kościoła, swojemu listowi pasterskiemu nadał kardynał Suhard zupełnie wyjątkowe znaczenie.

Słusznie Kościół przeciwstawia wszystkim tym ustępstwom i kompromisom, których domaga się ten świat przemijający, swoją nieustępliwość, która nie jest ani jego „postawą" ani roztropnym refleksem dalekowzroczności, lecz prostym rezultatem dogmatu i niczym nie zakłóconym promieniowaniem jego istoty. Zacytujmy piękne zdanie św. Wincentego de Lérins: „strzeż depozytu wiary". Ale co to jest ten depozyt? „to, co zostało Ci powierzone, a nie wymyślone przez ciebie, co otrzymałeś, a nie wynalazłeś. Bo nie jest to sprawą inwencji ludzkiej, lecz sprawą doktryny, nie sprawą prywatnego użytku, lecz publicznej tradycji... Nie trzeba byś był jej autorem, lecz stróżem tylko... Zachowaj więc nietkniętym i bez skazy swój dar wiary katolickiej. Strzeż tego co zostało Ci powierzone, nie wymieniaj bezwstydnie złota na ołów... Ucz prawdy, którejś się sam nauczył; głoś ją w sposób nowy nie głosząc jednak nowości". (Św. Wincenty de Lérins — *Commonitorium*). ...Ale z drugiej strony niezmienność i pozaczasowość nie jest pełnym aspektem Kościoła. Bo o ile Kościół jest niezależny w stosunku do świata, dzięki całej przepaści nadprzyrodzoności, i o ile w tym sensie nie jest „ze świata", o tyle jest on „w świecie", jest jego częścią poprzez wszystko to co widzialne i ludzkie... Nie należy mieszać nietykalności doktryny z zachowaniem jej formy przemijającej. Zapewne — i to trzeba stwierdzić silniej niż kiedykolwiek — depozyt objawienia jest skarbem istotnym Kościoła i nie można go tego skarbu pozbawić nie dopuszczając się zbrodni i świętokradztwa. Bezwątpienia trzeba strzec gorliwie określonych przez niego formuł dogmatycznych. Ale czyż trzeba identyfikować Objawienie z systemami szkół teologicznych? Jeśli tak jest, jak wyjaśnić postawę św. Tomasza z Akwinu zrywającego kategorycznie z platońskim augustynizmem po to, by przyjąć arystotelizm?...

Czy mamy przez to rozumieć, że Kościołowi nie wolno przekładać jakiejś syntezy nad inną? Oczywiście wolno... Oto dlaczego tyle razy zalecał tomizm, mając na względzie wartość

jego metod i wypróbowaną niezłomność jego tez... Czy z tego może wynika, że św. Tomasz wypowiedział wszystko, co dało się powiedzieć, że myśl jego wyczerpała całkowicie depozyt Objawienia i dorównała mu? Nic podobnego. Znane jest powiedzenie Lacordaire'a: „Święty Tomasz jest latarnią a nie granicą". Światło jego nauki przyświeca ustawicznie postępującym naprzód dociekaniom nad dwoma źródłami wiary: Pismem Świętym i Tradycją...

Tradycja jest czym innym niż mechaniczne przekazywanie rzeczy skostniałych. To żywy kontakt i wybiegająca wprzód manifestacja pełnej prawdy, pod kontrolą nieomylnego magisterium. Każdy wiek odkrywa nowe jej aspekty. Tu również św. Wincenty de Lérins wprowadza trafną precyzję. Uprzedza zarzut: „Może — powie ktoś — religia nie jest zdolna do żadnego postępu w łonie Kościoła Chrystusowego? — Ależ tak, i to do olbrzymiego. Któż byłby do tego stopnia nieprzyjacielem ludzkości i wrogiem Boga, by zechciał temu zaprzeczyć? Jedno zastrzeżenie jest jednak konieczne: to mianowicie, że chodzi naprawdę o postęp wiary, a nie o jej zmianę. Bo postęp polega na tym, że pewna istota ulega rozwojowi pozostając sobą, podczas gdy przy zmianie rzecz staje się czymś innym. Trzeba, by inteligencja, wiedza, mądrość każdego człowieka jak też i całego Kościoła wzrastały i rozwijały się intensywnie poprzez lata i wieki, zawsze jednak zgodnie ze swą szczególną naturą, w tej samej treści doktrynalnej, w tym samym sensie i myśli." (*Commonitorium* — V wiek).

Tu Kościół przypomina nam swoją tajemnicę... Jego nadprzyrodzoność przekracza doczesny porządek... Kościół nie jest partią, a chrześcijanie członkami partii. Kościół nie zyskałby świata przeciwstawiając jeden blok innemu blokowi. Zapewne, każdy błąd domaga się odparcia, każda krzywda — naprawy. Istnieją takie przekroczenia naturalnych praw bożych i etycznych, przeciw którym Kościół występował i zawsze będzie występował. Tryumfującej sile przeciwstawić umie oburzony protest sumienia... Ale czy w zakresie metod wziąłby na swój rachunek — sposób postępowania swych przeciwników? Czy nie chcąc układów z wyznawcami błędów posuwa się aż do autorytatywnego narzucania im swej prawdy i wiary? Czyż właśnie historia nie wykazuje, że metody przymusowego rekrutowania i szoku psychologicznego, zapożyczone od *brachium saeculare* i od propagandy, będącej dziełem ludzkich rąk, okazują się zarówno bezskuteczne jak i nie szanujące wolności ewangelicznej?... Wyrzekając się świata zwalcza się go; ale by go zwalczyć porywa się za własną jego broń.

gadnień kryzysu ustrojowego i kryzysu cywilizacji, jest też aktem śmiało i szczerze przeprowadzonego wewnętrznego rachunku ideowego.

Przez sięgnięcie do najgłębszych, często zapoznawanych, fundamentalnych zasad myśli katolickiej i przypomnienie odległych perspektyw dziejowych Kościoła, swojemu listowi pasterskiemu nadał kardynał Suhard zupełnie wyjątkowe znaczenie.

Słusznie Kościół przeciwstawia wszystkim tym ustępstwom i kompromisom, których domaga się ten świat przemijający, swoją nieustępliwość, która nie jest ani jego „postawą" ani roztropnym refleksem dalekowzroczności, lecz prostym rezultatem dogmatu i niczym nie zakłóconym promieniowaniem jego istoty. Zacytujmy piękne zdanie św. Wincentego de Lérins: „strzeż depozytu wiary". Ale co to jest ten depozyt? „to, co zostało Ci powierzone, a nie wymyślone przez ciebie, co otrzymałeś, a nie wynalazłeś. Bo nie jest to sprawą inwencji ludzkiej, lecz sprawą doktryny, nie sprawą prywatnego użytku, lecz publicznej tradycji... Nie trzeba byś był jej autorem, lecz stróżem tylko... Zachowaj więc nietkniętym i bez skazy swój dar wiary katolickiej. Strzeż tego co zostało Ci powierzone, nie wymieniaj bezwstydnie złota na ołów... Ucz prawdy, którejś się sam nauczył; głoś ją w sposób nowy nie głosząc jednak nowości". (Św. Wincenty de Lérins — *Commonitorium*). ...Ale z drugiej strony niezmienność i pozaczasowość nie jest pełnym aspektem Kościoła. Bo o ile Kościół jest niezależny w stosunku do świata, dzięki całej przepaści nadprzyrodzoności, i o ile w tym sensie nie jest „ze świata", o tyle jest on „w świecie", jest jego częścią poprzez wszystko to co widzialne i ludzkie... Nie należy mieszać nietykalności doktryny z zachowaniem jej formy przemijającej. Zapewne — i to trzeba stwierdzić silniej niż kiedykolwiek — depozyt objawienia jest skarbem istotnym Kościoła i nie można go tego skarbu pozbawić nie dopuszczając się zbrodni i świętokradztwa. Bezwątpienia trzeba strzec gorliwie określonych przez niego formuł dogmatycznych. Ale czyż trzeba identyfikować Objawienie z systemami szkół teologicznych? Jeśli tak jest, jak wyjaśnić postawę św. Tomasza z Akwinu zrywającego kategorycznie z platońskim augustynizmem po to, by przyjąć arystotelizm?...

Czy mamy przez to rozumieć, że Kościołowi nie wolno przekładać jakiejś syntezy nad inną? Oczywiście wolno... Oto dlaczego tyle razy zalecał tomizm, mając na względzie wartość

jego metod i wypróbowaną niezłomność jego tez... Czy z tego może wynika, że św. Tomasz wypowiedział wszystko, co dało się powiedzieć, że myśl jego wyczerpała całkowicie depozyt Objawienia i dorównała mu? Nic podobnego. Znane jest powiedzenie Lacordaire'a: „Święty Tomasz jest latarnią a nie granicą". Światło jego nauki przyświeca ustawicznie postępującym naprzód dociekaniom nad dwoma źródłami wiary: Pismem Świętym i Tradycją...

Tradycja jest czym innym niż mechaniczne przekazywanie rzeczy skostniałych. To żywy kontakt i wybiegająca wprzód manifestacja pełnej prawdy, pod kontrolą nieomylnego magisterium. Każdy wiek odkrywa nowe jej aspekty. Tu również św. Wincenty de Lérins wprowadza trafną precyzję. Uprzedza zarzut: „Może — powie ktoś — religia nie jest zdolna do żadnego postępu w łonie Kościoła Chrystusowego? — Ależ tak, i to do olbrzymiego. Któż byłby do tego stopnia nieprzyjacielem ludzkości i wrogiem Boga, by zechciał temu zaprzeczyć? Jedno zastrzeżenie jest jednak konieczne: to mianowicie, że chodzi naprawdę o postęp wiary, a nie o jej zmianę. Bo postęp polega na tym, że pewna istota ulega rozwojowi pozostając sobą, podczas gdy przy zmianie rzecz staje się czymś innym. Trzeba, by inteligencja, wiedza, mądrość każdego człowieka jak też i całego Kościoła wzrastały i rozwijały się intensywnie poprzez lata i wieki, zawsze jednak zgodnie ze swą szczególną naturą, w tej samej treści doktrynalnej, w tym samym sensie i myśli." (*Commonitorium* — V wiek).

Tu Kościół przypomina nam swoją tajemnicę... Jego nadprzyrodzoność przekracza doczesny porządek... Kościół nie jest partią, a chrześcijanie członkami partii. Kościół nie zyskałby świata przeciwstawiając jeden blok innemu blokowi. Zapewne, każdy błąd domaga się odparcia, każda krzywda — naprawy. Istnieją takie przekroczenia naturalnych praw bożych i etycznych, przeciw którym Kościół występował i zawsze będzie występował. Tryumfującej sile przeciwstawić umie oburzcny protest sumienia... Ale czy w zakresie metod wziąłby na swój rachunek — sposób postępowania swych przeciwników? Czy nie chcąc układów z wyznawcami błędów posuwa się aż do autorytatywnego narzucania im swej prawdy i wiary? Czyż właśnie historia nie wykazuje, że metody przymusowego rekrutowania i szoku psychologicznego, zapożyczone od *brachium saeculare* i od propagandy, będącej dziełem ludzkich rąk, okazują się zarówno bezskuteczne jak i nie szanujące wolności ewangelicznej?... Wyrzekając się świata zwalcza się go; ale by go zwalczyć porywa się za własną jego broń.

Nadmiar rodzi swoje przeciwieństwo; a negacja świata prowadzi w końcu do wszelkich wypaczeń „chrystianizmu taktycznego"...

Nadeszła godzina, gdy opracowanie nowej wielkiej „chrześcijańskiej summy" świata staje się największą przysługą, jaką można Kościołowi wyświadczyć. Największym błędem chrześcijan XX wieku — któryby nigdy nie został wybaczony przez przyszłe pokolenia — byłoby pozostawienie świata samemu sobie i dopuszczenie do rozwoju wydarzeń i do syntezy bez udziału chrześcijaństwa i bez Boga, a nawet przeciw Niemu, a ograniczenie swego apostolstwa wyłącznie do problemu zasad i metod. Zaszczytną zasługą naszego pokolenia byłoby rozpoczęcie wielkiego dzieła, które następne pokolenia doprowadzą do szczęśliwego końca — chodzi o humanizm na miarę człowieka, a wedle wymagań i planów bożych. Oto pod tym warunkiem i tylko pod tym warunkiem może wejść Kościół w okres rozkwitu...

...Na rozdrożu, na którym się znajdujemy, apostolstwem pierwszym jest apostolstwo myśli. Kościół przeżywa moment zwrotny, w którym wszystko można wygrać i wszystko stracić, w zależności od tego, jakie rozwiązania potrafi się ludzkości zaofiarować. Ta wizja świata chrześcijańskiego winna być wytyczona przez dwie zasadnicze linie orientacyjne, które u swego kresu zlewają się w jedną i które streszczają w sobie cały sens Kościoła, są to: idea Ciała Mistycznego i idea Chrystusa Króla.

Duchowość oparta na idei Ciała Mistycznego będzie to przede wszystkim duchowość katolicka. Dla wypracowania jej konieczny jest apel do wszystkich: uczonych, filozofów, socjologów wszystkich krajów, którzy dostarczą teologom owoce swych badań doświadczalnych. Będzie to myśl uniwersalna, uwzględniająca warunki kultury i zagadnienia całej ludzkości. Zwracać się będzie do całej ludzkości bez partykularyzmu ale i bez niwelowania odrębności. Będzie ona zmierzała nieustannie do realizowania idei Ciała Mistycznego, przez włączenie coraz nowych członków i zespalanie ich w jedności życia Bożego. Myśl wedle potrzeb świata z natury rzeczy będzie szeroką, pociągającą, otwartą dla wartości bardzo różnorodnych, i tych także, gdzie błąd nierzadko miesza się z prawdą. Zadanie trudne — trzeba będzie przede wszystkim zwalczyć tendencje obecnie niezmiernie rozpowszechnione i niezmiernie szkodliwe, jak: wyłączna troska o zysk i przyjemność, kult siły, podatność na propagandę szerzącą nienawiść itp. Ale równocześnie nadać trzeba będzie perspektywę religijną

wartościom czysto ludzkim, lecz autentycznym i dobrym, jak: rozwój organizacji społecznych, tendencja do odnowienia i zreformowania świata przy pomocy koncepcji intelektualnych, przez postęp techniki, rozwój sztuki, rozwój coraz bardziej postępujący poczucia solidarności ogólnoludzkiej.

Emmanuel Kardynał Suhard — Rozkwit czy zmierzch Kościoła. List pasterski

Nr 7

...Wiara nie tylko często konała, lecz konała po prostu ze starości. Często zabijano ją, ale również często kończyła naturalną śmiercią, to znaczy dochodziła do naturalnego i koniecznego kresu. Przeżyła najdziksze prześladowania od wybuchu szału Dioklecjana aż po Rewolucję Francuską. Tkwiła w niej jednak dziwniejsza jeszcze, zgoła czarodziejska moc, przetrwania nie tylko wojny, lecz nawet pokoju. Czasem umierała, lecz często też wyradniała i chyliła się ku upadkowi; — przeżyła jednak własną słabość i własny upadek. Nie potrzeba powtarzać jak piękna jest śmierć Chrystusa — te zaślubiny młodości ze śmiercią. Wieczyste odradzanie się wiary, to jak gdyby Chrystus żył do najdalszego kresu, stał się stuletnim, siwym staruszkiem i umarł naturalną śmiercią, a potem wstał znów odmłodzony przy dźwiękach trąby z pękniętego nieba. Prawda, że ludzki Kościół w swej częstej słabości był zbyt zaślubiony mocom tego świata — bywał zaślubiony, a potem owdowiał. Stał się nieśmiertelnym wdowcem. Pewien wróg mógł powiedzieć, że Kościół był tylko cieniem władzy Cezara, a brzmi to tak dziwacznie, jak gdybyśmy nazwali go cieniem Faraonów. Przeciwnik nasz mógł powiedzieć, że religia była oficjalnym wyznaniem feudalizmu — a brzmi to tak przekonywająco, jak gdybyśmy powiedzieli, że Kościół musiał zginąć wraz z Rzymem. Wszystkie te rzeczy zaiste dobiegły swego zwykłego kresu. — Zdawało się, że razem z nim musi się skończyć i religia. Skończyła się i zaczęła znowu...

G. K. Chesterton — Pięć zgonów wiary

Nr 11
1948

...Filozofia i teologia nie odcinają się bynajmniej od perspektyw, jakie otwiera przed nimi humanizm — zarówno literacki, jak i naukowy: wręcz przeciwnie, dokonały znamien-

nego wysiłku, by przyswoić gruntowniej pewne wartości, jak historia, pojęcie postępu itp. Wreszcie w dziedzinie właściwego apostolstwa wielkim krokiem naprzód jest powołanie laikatu. Zapewne, wciąż jeszcze pokutują różne dawne rutyny i przesądy staroświeckie. Ale jednocześnie zaznacza się coraz wyraźniej bujny ruch zmierzający do odrodzenia wszystkich instytucji katolickich i w pierwszym rzędzie struktur parafialnych...

...Świat ocalić może tylko obecność chrześcijan. Bardziej niż kiedykolwiek w dziejach winni oni ożywiać istniejące instytucje, przewidywać i wzniecać konieczne reformy. Byłoby to więc sprzeczne z naszą najformalniejszą intencją, gdyby ktoś szukał w naszych dalszych wywodach argumentów usprawiedliwiających rozkładowy sceptycyzm lub karygodne lenistwo. Kto krytykuje tylko i nic nie robi, ten bez trudu uniknie potknięć, zagrażających tym tylko, którzy idą naprzód.

Z orędzia wielkopostnego Kardynała Suharda

Nr 17
1949

...osobisty kontakt z Bogiem nie wydaje się dzisiejszemu człowiekowi ani łatwy, ani naturalny, ani pociągający: przeciwnie, sama myśl o tym budzi skrępowanie, zakłopotanie i poczucie obcości. Ten stan rzeczy nie jest jedynie wynikiem wielowiekowych wynaturzeń życia wewnętrznego, do dziś działających odstręczająco. U podstaw leży trudna do przezwyciężenia antynomia, na którą ustawicznie natykamy się w praktyce życia wewnętrznego.

Według wymagań współczesnych prądów filozoficznych Bóg, jeśli jest rzeczywistością, musi podpadać pod doświadczenie ludzkie. Wymykający się zupełnie doświadczeniu byłby dla wielu współczesnych tylko nie budzącą zainteresowania ideą. W samej rzeczy Boga, całkowicie transcendentnego, dosięgamy jedynie przez wiarę, a więc przez postawę subiektywną, w której potwierdzamy Go jako osobę obecną i żywą. Ale oto antynomia: „Jeżeli to przez akt wiary Bóg staje się *dla nas* Bogiem żywym, skąd pewność, że nie ulegamy złudzeniu?" Jak w tym przeżyciu wewnętrznym oddzielić to, co jest z nas, od tego, co w nas jest z Boga? Jak poznać, że nie podlegamy wyobrażeniom sfabrykowanym przez siebie samych?

„Jeżeli się stawia Boga całkowicie poza doświadczeniem ludzkim, unika się ryzyka złudzeń, lecz zabija się Boga żywego. Jeśli, na odwrót, szuka się Boga poprzez własną świadomość, poprzez wysiłki czynione dla wejścia z Nim w kontakt — rodzi się możliwość iluzji i wszystkich niebezpieczeństw egocentryzmu."

Natknąwszy się na tę trudność, człowiek usiłuje zabezpieczyć pewność swej wiary przez umocnienia zewnętrzne: formuły dogmatu, kult, organizację społeczności kościelnej, zasady etyki i ascezy. I oto nowe niebezpieczeństwo: by to wszystko, co z przeznaczenia winno być pośrednikiem, nie stało się zasłoną.

...Tę zasadniczą trudność omawiali najwięksi mistrzowie życia wewnętrznego. Ale w każdej epoce przybiera ona nowe formy. Toteż dziś daje się odczuć głęboka potrzeba pouczeń na miarę „Wnijścia na Górę Karmelu" czy „Pieśni duchowej", dostosowanych do nowych warunków i nowej umysłowości. Potrzeba nowego doświadczenia mistycznego, poczynionego w warunkach, jakie stwarza świat dzisiejszy.

J. Golmontówna — Niewiara wierzących

Nr 20

...„Burżujstwo" niekoniecznie znaczy tyle co „mieszczaństwo" w sensie cech stanu mieszczańskiego. Nie zawsze wiąże się to z podziałem klasowym. Przez „burżujstwo" rozumiemy tu pewien styl życia i pewną postawę życiową. W tym sensie „burżujstwo" szczególnie się rozwinęło i zakorzeniło w klasie mieszczańskiej, zwłaszcza na przestrzeni XVIII i XIX stulecia, z tego podłoża klasowego wywodząc także i swoją nazwę. Jest także oczywiste, że postawa ta w dużej mierze zdeterminowana została przez obiektywne warunki bytowania warstwy mieszczańskiej. Jednak „burżujstwo" jako postawa nie pokrywa się zakresowo z pojęciem klasy mieszczańskiej. Zjawiska te nie są adekwatne. Postawa burżuazyjna jest zjawiskiem zarówno szerszym jak i węższym od zakresu klasy społecznej.

...Jako zasadnicze znamiona postawy burżujskiej ideału życiowego wymienić można cechy następujące:

a) materializm praktyczny. Nie plątać z teoretycznym! Materializm filozoficzny jest tezą teoretyczną. Treścią jej jest stwierdzenie monizmu materii. (Istnieje tylko materia). Ma-

terializm praktyczny nie dotyczy zasad metafizycznych, ani w ogóle teoretycznych. Nazwą tą określa się postawę życiową, której cechą dominującą jest dążenie do korzyści materialnych.

b) Optymizm. Wiara w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej oraz wiara w możliwość osiągnięcia stanu szczęścia doczesnego. Przy tym szczęście to rozumiane jest jako pełnia dosytu i zadowolenia z posiadanych dóbr. Niedostrzeganie natomiast, lekceważenie, lub wręcz negowanie tragicznych pierwiastków życia.

c) Statyka. Postawa konsumpcyjna i statyczna. Ideał konsumowania posiadanych dóbr. Stąd psychika rentierska i konserwatywna. Wrogi stosunek do zmian, dążenie do maksimum spokoju oraz do starannego wyeliminowania wszelkich konfliktów, zarówno w sensie zewnętrznym (społecznym) jak też i wewnętrznym (rozterki sumienia). Ideały życia osobistego: spokój i zadowolenie.

*

...Postawa burżuazyjna niekoniecznie, a raczej nawet wyjątkowo łączy się z materializmem filozoficznym. Stąd bardzo często obcy jej jest ateizm. Ale ponieważ jej cechą dominującą jest materializm praktyczny, przeto spirytualizm jest często pozorny, stanowiąc tradycyjną nadbudówkę bez głębszej treści.

...religia wbudowana zostaje w egoistyczny ideał życia, zwiększając jego bezpieczeństwo i wygodę. Zamiast być źródłem dynamiki duchowej, staje się piorunochronem, odprowadza niepokój i eliminuje konflikty sumienia. I wtedy człowiek staje się wygodnym, egoistycznym posiadaczem religii. Dewizą, osłaniającą ten statyczny ideał życia jest parodia słów ewangelicznych: „dajcie co Boskiego — Bogu, a co cesarskiego — cesarzowi".

*

...To, co „burżujstwo" najbardziej od postawy katolickiej odróżnia, to zupełny brak przejawów buntu i rozterki. Natomiast — nie waham się powiedzieć — postawa katolicka jest postawą buntu. W założeniu swoim zawiera katolicyzm zalążek konfliktu ze światem i buntu przeciwko ograniczoności i niedoskonałości stworzenia. Na tym właśnie polega pewien tragiczny rys katolicyzmu. I jeżeli stwierdzenie tego nie wydaje się czymś oczywistym, a raczej ma nawet posmak wypowiedzianego paradoksu, dowodzi to tylko jak bardzo

silne są jeszcze sugestie myślowe pod ciśnieniem atmosfery burżujstwa ukształtowane.

Stanisław Stomma — Na czym polega „burżujstwo”?

Nr 23
1950

...Rozpoczynających studium tomizmu przestrzec należy: 1) przed podręcznikami, 2) przed czytaniem tekstu św. Tomasza bez komentarza. ...Słowo wypada powiedzieć o postawie studiującego ten przedmiot i o duchu, w którym studium odbywać się powinno. Profesorowie historii filozofii, zwykli uczyć, że niepodobna żadnego myśliciela naprawdę zrozumieć, jeśli się nie podchodzi do niego z sympatią i z założeniem, że jego myśli są trafne.

...Początkujący tomista dobrze więc uczyni, jeśli przede wszystkim postara się o zrozumienie św. Tomasza-człowieka (posłużyć tutaj może, poza literaturą podaną poniżej w dziale „Wstęp”, także piękne dziełko G. K. Chestertona: *Św. Tomasz z Akwinu*) — a następnie, gdy w razie napotkania na trudności, nie tomizm, ale samego siebie, swoje niezrozumienie, winić będzie. Aby św. Tomasza zrozumieć, trzeba, dopóki się nie weszło głęboko w jego myśl, zachować postawę ucznia; a że ta postawa nie zniknie po zdobyciu zrozumienia, o tym można na podstawie wielowiekowej praktyki zapewnić.

...Cała praca powyższa ma za cel umożliwienie początkującemu czytania tekstu św. Tomasza w oryginale, albo w dobrym tłumaczeniu. Kto to zdobył, ten odkrył tym samym olbrzymią dziedzinę, z której czerpać będzie w ciągu całego życia w codziennej lekturze radość i siłę duchową. Trzeba należeć do tych, którzy tego zaznali, aby zrozumieć, czym to jest i jak trud, konieczny do otwarcia tomizmu przed nami, stokrotnie się opłaca.

O. Innocenty Bocheński — ABC Tomizmu

Nr 24

...Na mapie ubiegłego tysiąclecia istnieją ogromne plamy białe, zagadnienia nietknięte przez naukę, albo ledwie naszkicowane; do dziś dnia pokutują liczne błędne pojęcia, na które godzimy się z dziwnie lekkim sercem, których zaś zupełnie nie próbujemy wyjaśnić.

Wydaje mi się, że dla godnego uczczenia tysiąclecia chrześcijaństwa należałoby przede wszystkim choćby w zarysie opracować historię Kościoła w Polsce. A historia Kościoła to nie tylko historia instytucji kościelnych — takie tradycyjne ujęcie nie wystarcza dzisiejszemu rozumieniu badań historycznych. Historia Kościoła to przede wszystkim historia wiary. Musimy zdać sobie sprawę — a tego nie wiemy niemal wcale — jak wiara chrześcijańska przenikała w społeczeństwo, jakim ulegała fluktuacjom, jakie zdarzały się deformacje w wierzeniach, na jakie napotykała ona opory i co z jej prawd było najbardziej żywe w ciągu tysiąca lat. Pytań możnaby stawiać bez liku. Jak głęboko w psychikę polską wniknął obiektywizm i uniwersalizm chrześcijański — na jakie opory ów *sensus catholicus* napotykał w naszym narodowym charakterze? W jaki sposób przenikało w naród pojęcie miłości chrześcijańskiej i jak się sublimowało i udoskonalało, względnie jakim ulegało degeneracjom? W jaki sposób rozwijał się kult Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i świętych? Jak się w poszczególnych epokach kształtowała moralność chrześcijańska, jakie wady i cnoty były specjalnie zwalczane i propagowane oraz jaki wpływ miało chrześcijaństwo na poziom moralny narodu (pod tym kątem widzenia należałoby rozpatrzeć również postacie świętych polskich)? Jaki był wkład chrześcijaństwa w stosunki społeczne w Polsce, jak się urabiał pod jego wpływem stosunek do warstwy przede wszystkim chłopskiej i co chrześcijaństwo warstwie tej dawało? Jak się kształtowała w Polsce kultura chrześcijańska, czyli inaczej co w kulturze polskiej było chrześcijańskie? Jak wyglądało apostolstwo polskie? O ile umieliśmy docenić i wykorzystać t. zw. „środki ubogie"? Jaka była zależność — w poszczególnych epokach między korzystaniem z sakramentów, praktykami pobożnymi, pielgrzymkami etc. a uświęceniem indywidualnym i społecznym, czyli — jak głęboko przenikała łaska w życie narodu za pośrednictwem Kościoła?

Odpowiedź na te i tym podobne pytania powinna w miarę możności dać nam historia Kościoła w Polsce.

Antoni Gołubiew — Tysiąclecie

...Ilekroć się widzi tłum idących ludzi zawsze się ma wrażenie, że są „jako owce nie mające pasterza". Człowiek jest tak bardzo opuszczony już w samym podłożu swego bytu. Nie dlatego, żeby się nie znalazło dosyć uczciwych i zdolnych

ludzi, którzy chcieliby się o innych zatroszczyć; oni mogą jednak zwalczać te opuszczenie jedynie w ramach naszego istnienia. A to, o czym mówimy, pochodzi z głębszych przyczyn. Samo nasze istnienie znajduje się „w stanie opuszczenia", dlatego, że jest takie, jakie jest: oderwane od Boga, ześlizgujące się w próżnię. Żadna ręka ludzka nie zdoła temu zapobiec. Tylko Chrystus może to opuszczenie przezwyciężyć.

Romano Guardini — Syn Człowieczy

Nr 27
1951

...Postawiłeś mi proste pytanie: dlaczego jestem katolikiem? Pytanie, na które każdy z nas powinien sobie odpowiedzieć — wyraźnie i jasno. Bez sformułowania tej odpowiedzi nasza wiara jest ślepa, a przyznawanie się do wyznawanego światopoglądu — nieuzasadnione, nieraz — pozornie — przypadkowe. Nie wystarczy sobie powiedzieć: bo tak jest, bo w ten sposób zostałem wychowany, bo jestem do swojej religii przywiązany. Chodzi przecież o prawdę — i tylko o prawdę, o prawdę, to znaczy: o rzeczywistość, o uznanie tej rzeczywistości, o uznanie tego, co istnieje. A tego uznania nie czyni się na ślepo — z tradycji, z nawyku, z wychowania. Dlatego odpowiedź na to pytanie musi być świadoma i pewna, — inaczej niewiele jest warta.

...Postaram się jak najszczerzej i jak najprościej opowiedzieć ci o swej drodze życiowej — o myślach i trudnościach, o cofnięciach i rozterkach — nieraz bolesnych i męczących.

...Będę mówił o myślach i wątpliwościach, tak, jak je przeżywałem w różnych czasach — i jak je dotąd przeżywam.

Antoni Gołubiew — Dlaczego jestem katolikiem?

Nr 28

Głównym, a właściwie jedynym przedmiotem myśli filozoficznej, jak i w ogóle wszelkiej myśli ludzkiej, jest rzeczywistość, której dajemy krótkie miano: bytu. Czym jest byt? To pytanie czyni sensownym istnienie filozofii. Wprawdzie bowiem nauki szczegółowe dają nam niekończące się opisy, klasyfikacje i prawa rzeczywistości — bytu; wprawdzie codzienne życie daje praktyczną umiejętność posługiwania się bytem, niemniej odpowiedzi te są szczegółowe, dotyczące takiego a nie innego odcinka rzeczywi-

stości, i nie dorównują pojemności intelektu, pragnącego znać wewnętrzną strukturę przysługującą proporcjonalnie każdemu bytowi...

O. Albert Krąpiec O. P. — O poprawne pojęcie bytu

Nr 29

W założeniu swoim „Znak" jest placówką myśli katolickiej. Cel tak rozumiany musi mieć swoje dalsze, istotne konsekwencje. W każdej pracy redakcyjnej istnieją w rzeczywistości dwaj — jeśli się tak można wyrazić — partnerzy: redakcja i czytelnik. Pismo wtedy staje się żywym ośrodkiem ruchu umysłowego, gdy jest trybuną nie tylko redakcji, ale i czytelnika. Otóż oceniając naszą dotychczasową działalność stwierdzić musimy, że — być może także z winy redakcji — współpraca czytelnika z nami nie może być oceniana jako dostateczna.

Współpraca ścisła, w formie nadsyłanych artykułów, z natury rzeczy musi mieć zakres ograniczony. Tym większą dla nas wagę mają te formy współpracy, które w najszerszej skali odzwierciedlić mogą nurty i tendencje panujące w społeczeństwie. Zwracamy się do czytelników z gorącym apelem o podjęcie z nami tego rodzaju współpracy. Przejawem jej niech będzie wzięcie udziału w sformułowanej poniżej ankiecie...

...Przedmiotem ankiety czynimy zagadnienie wielkiej wagi, od dawna domagające się opracowania. Chodzi mianowicie o wpływ piśmiennictwa, najszerzej pojętego, n« kształtowanie się światopoglądu i urabianie postawy ideowej. Każdy z nas przecież może wymienić pewną ilość książek, które w sposób decydujący, nieraz przełomowy, oddziałały na kształtowanie się naszej umysłowości oraz postawy wobec życia...

...Ankietę ograniczamy do książek ostatniego stulecia, t. j. tych, które ukazały się począwszy od r. 1850.

Pytanie brzmi następująco:

Jakie książki ostatniego stulecia odegrały decydującą rolę w ukształtowaniu mego poglądu na świat oraz postawy moralnej?

Prosimy o wymienienie książek z następujących dziedzin:

1. Powieść; 2. Poezja; 3. Religia i filozofia; 4. Nauki specjalne.

Ankieta Redakcji

...istotą twórczego wysiłku artysty nie jest rzecz, jako rzecz, lecz tajemniczy związek, jaki zachodzi między ową rzeczą a osobowością artysty. Rzeczywistość objawia się w artyście i dzieło ukazuje nam jakby „podwójną tajemnicę: osobowości artysty i rzeczywistości, która poruszyła jego serce"...

...Artysta nie stwarza rzeczywistości, ale stwarza prawdę artystyczną o rzeczywistości...

...Doznanie twórcze artysty jest doznaniem najściślej osobistym, jedynym, własnym, nieistniejącym nigdy przedtem, — jest czymś dotąd światu nieznanym i czymś jednorazowym. Artysta mówi wyłącznie o sobie, mimo że może ukryć się w swym dziele i stworzyć pozór obiektywności, ale istota wypowiedzi artystycznej, choćby przez wybór artystycznych elementów, przez ich układ i sposób wyrażania jest zawsze czymś osobistym, intymnym i stanowi wypowiedź najściślej jednostkową. Wizja rzeczywistości, jaka ogarnęła artystę, może być wyrażona jedynie w dziele, czyli w konstrukcji, w wyborze środków wyrazu, w całości, w której utrwala się mowa artystyczna, swoista, pełna, gdzie wszystko jest ważne od szczegółu do rzeczy głównych. Dopiero całość dzieła jest wyrazem wizji artystycznej i świadectwem sprawności, dzięki której istnieje nowa, artystyczna rzeczywistość. Ta rzeczywistość artystyczna zawiera swoją logikę i swoje prawa, swoje warunki, by mogła stać się wartością ogarniającą wszystkich, czyli by mogła z wartości subiektywnej przemienić się w wartość transsubiektywną...

Jerzy Zawieyski — Problemat artysty

...Organizacja formalnych elementów obrazu, takich jak zestrój kolorów czy linii, opiera się o ten sam porządek, który rządzi wszystkimi znanymi nam zjawiskami wzrokowymi: prawa optyki ujawniają się tak samo w rozszczepionym przez pryzmat słonecznym promieniu, jak i w grze ciepłych i zimnych zestawień barwnych na powierzchni płótna; prawa statyki kształtowały nasze doświadczenie wzrokowe, kiedy patrzyliśmy na drzewo, na skały i na człowieka — ich zasady odnajdujemy teraz w kompozycji obrazu czy w równowadze architektonicznych brył; praw rytmu, który cieszy nas w rozczłonkowaniu kościelnego wnętrza, nauczyliśmy się od kręgów, rozchodzących się na wodzie, od biegu zwierzęcia, od bicia własnego serca. W dziele sztuki odnajdujemy więc cząstkę tego ładu, któremu poddane jest wszelkie stworzenie,

a także cząstkę niepokojów i smutków stworzenia — ale odnajdujemy je w nowym kształcie: akt stwórczy dokonał się po raz drugi, artysta z otaczającej go rzeczywistości wybrał pewne elementy, ułożył je na miarę i podobieństwo swojego umysłu i swojego wzruszenia i odsłonił jakiś sens otaczających nas spraw, który ukrywał się w plątaninie nawyków przed nieuważnym naszym wzrokiem. Prawdziwy artysta, czy chce tego czy nie, musi odnajdować w sobie i wokół siebie, w podniecie płynącej od świata, w koncepcji rodzącej się w nim samym i w tworzywie, które ją ucieleśnia — musi odnajdować poprzez miarę swego dzieła jakiś odblask tej najwyższej miary, podług której wszystko zostało zdziałane. Odblask wątły i daleki; ale bez niego jakiż byłby sens sztuki?

I dlatego napisałem wyżej, że w pewnym sensie każde dobre dzieło sztuki jest bliższe wartości religijnych, niż najbardziej świątobliwy kicz...

...przyrodzoną funkcją sztuki jest wyrażenie poprzez rzeczy widzialne rzeczy niewidzialnych: *l'art d'exprimer l'invisible par le visible,* jak mówił Fromentin: a przyrodzoną potrzebą uczuć religijnych jest szukanie sobie wyrazu: *Laudate Dominum in tympano et choro...*

Stało się winą odchodzącej epoki, winą głębokiego rozdarcia między religią i życiem, że usiłujemy chwalić Boga w dziełach, które są nieme, które niczego w ogóle nie wyrażają — a z drugiej strony, że te dzieła, które najpiękniej śpiewają, często nie widzą, czyją to chwałę w istocie śpiewają. Czy w czasach, które nadchodzą, potrafimy żyć tak, aby religia i sztuka odnalazły organiczne swoje związki?

Jacek Woźniakowski — Pierwiastki religijne w sztuce plastycznej

Nr 35
1953

...Spośród wielu słów, jakie do was doszły, jedne spłynęły tutaj z podszeptu bogów. Są to pożegnalne słowa Orestesa: „trzeba odrobiny energii, aby stało się zło — i trzeba wielkiego wysiłku, aby stało się dobro". Cóż wobec tych słów znaczą słowa o tęczy, motylach, o zimnych oczach Heleny, o porankach i muzyce fletu, o miłości i smutku?...

Jerzy Zawieyski — Lament Orestesa

Nr 36
1957

Po czterech blisko latach przerwy podejmujemy na nowo wydawanie „Znaku". Mamy nadzieję, że nasze pismo treścią każdego numeru dawać będzie wyraz wartościom, jakim chcemy służyć. Sam fakt, że po latach milczenia możemy znów przystąpić do tej pracy, mówi dobitnie, że rozpoczynamy ją w nowych warunkach, w odmiennej niż ongiś atmosferze. Dzięki temu możemy dawną linię „Znaku" nie tylko kontynuować, ale także rozwijać, aby pismo coraz pełniej odzwierciedlało i zaspokajało potrzeby i dążenia ludzi myślących w Polsce, a zwłaszcza katolików.

Redakcja

Nr 37/38

Religia widziana od strony pociech i świateł, jakie rzuca w życie znękanego nieraz i zagubionego człowieka współczesnego, jest bardziej atrakcyjna, niż widziana od strony przykazań i moralnych wymagań. Oglądana przez pryzmat przykazań przedstawia się człowiekowi współczesnemu jako coś bardzo uciążliwego. Opór, z jakim przyjmuje on przykazanie, płynie nie tylko z trudności zachowania go; ogromna trudność tkwi również w psychologicznym nastawieniu współczesnego człowieka, w przekonaniu, że przykazanie moralne odbiera mu resztę wolności i niezależności, jaką udało mu się jeszcze ocalić... Im bardziej jednak jest w swym postępowaniu uzależniony i kontrolowany przez postronne autorytety, tym goręcej usiłuje bronić resztek — jak sądzi — swej wolności, które zdołał zachować, zwłaszcza wolności wewnętrznej.

A właśnie tam, w wewnętrzny świat życia ludzkiego przez nikogo nie kontrolowany, wkracza przykazanie religijne — przykazanie pojęte tak, jak je rozumie chrześcijaństwo.

...Na tym właśnie tle powstaje uświadomiony, a często podświadomy odruch sprzeciwu, niechęci, czy też wręcz lęku przed przykazaniem. Taka postawa wpływa na samo życie — tam bowiem, gdzie się niechętnie o przykazaniu myśli i słucha, tam jeszcze niechętniej się je wypełnia.

W ten sposób rodzi się psychologiczny konflikt wolności i prawa moralnego — antagonizm między niezależnością człowieka a przykazaniem.

Nieumiejętne rozwiązanie tych pozornych przeciwieństw zniekształca chrześcijański ideał moralny i stwarza w świadomości człowieka fałszywą wizję ewangelicznego życia. Nie jednym oczom konsekwentne chrześcijaństwo, wierne postulatom ewangelicznej moralności, wydaje się czymś w rodzaju duchowych koszar, w których obowiązuje ślepe posłuszeństwo wobec przepisów Kościoła. Wszystko tu jest przewidziane i ujęte w ramy. W tej atmosferze tyranii i ciasnego życiowego zaułka żyją ludzie pozbawieni wszelkiej duchowej wolności i wszelkiej inicjatywy — ludzie manekiny.

Tak się przedstawia chrześcijaństwo oczom wielu wierzących i tak się przedstawia oczom prawie wszystkich niewierzących, postronnych obserwatorów i krytyków. Są oni do tego stopnia przekonani o słuszności swych sądów, że rodzi się wśród nich nieraz idea posłannictwa w stosunku do chrześcijaństwa, idea wyzwalania człowieka z ciasnoty moralnych więzów i przesądów.

Jak jest w rzeczywistości?

Decydujące znaczenie posiada fakt, że właśnie Bóg stwarzając człowieka postanowił, iż naczelnym prawem jego osobowości jest prawo rozumnej wolności. Zanim człowiek otrzymał od Boga przykazanie, otrzymał od Niego wolność. Bóg uczynił człowieka wolnym. Co więcej — Bóg zobowiązał człowieka, aby w każdym wypadku w swym życiu ziemskim wolność swą starał się zachować, a jeśli możliwe poszerzyć.

W Bogu nie istnieje żadna sprzeczność pomiędzy wolnością a przykazaniem. Przykazanie zostało człowiekowi dane właśnie w tym celu, aby mu wskazać drogę, na której będzie mógł swą wolność ocalić. To, czego przykazanie broni, i to, co nakazuje, stanowi fundament naszej wolności. Widziane od strony Boga nie tylko nie zagraża wolności, lecz przeciwnie wyznacza linię jej największego napięcia. Prawo moralne jest sprzymierzeńcem wolności, ponieważ rodzi się ona z tych dóbr, których przykazanie broni.

Ks. Jan Pietraszko — Z rozważań o Dekalogu: przykazanie i wolność

Nr 39

Badania nad rozwojem kultury religijnej, w szczególności katolickiej w Polsce, są pilną i doniosłą potrzebą z dwóch co najmniej powodów:

a) konieczności zebrania materiałów dotyczących tej nietkniętej do tej pory dziedziny, będącej przecież jednym z istotnych składników kultury narodowej w ogóle,
b) uświadomienia sobie przez katolicką część społeczności polskiej tradycji, z których wyrosła, by tym jaśniej zdać sobie sprawę z sytuacji obecnej i z celów, które ma realizować.

Redakcja

Do wielu wydarzeń, jakie miały miejsce w Kościele można by zastosować powiedzenie niemieckiego poety Fryderyka Novalisa: „Wszystkie wielkie rozdziały historii ludzkiej zawsze zaczynały się od choroby". W pewnej mierze ma się tak rzecz i w wypadku etyki sytuacyjnej.

Ze względu na wyżej omówione błędy i niebezpieczeństwa Kościół nie mógł przyjąć etyki sytuacyjnej, niemniej wydaje się, że dyskusja, jaka się wokół niej rozwinęła, wzbogaciła poważnie katolicką teologię moralną. Spróbuję zwrócić uwagę na najważniejsze korzyści tego sporu.

I tak pojęcie sytuacji, jako niepowtarzalnego, indywidualnego wezwania, jakie Bóg skierowuje do człowieka, podkreśla, że rola sumienia nie ogranicza się tylko do suchej funkcji intelektu, który przy pomocy prostego sylogizmu zastosowuje ogólną zasadę etyczną do szczegółowego wypadku. Rola sumienia jest dużo bardziej skomplikowana z uwagi na skomplikowane sytuacje życiowe.

Stąd w pracy nad ukształtowaniem sumienia powinno się zwracać większą uwagę na to, co nazywamy intuicją etyczną i inwencją sumienia. Wielką rolę ma tu do odegrania roztropność chrześcijańska, która w podręcznikach teologii moralnej ciągle jeszcze bywa usuwana w cień.

Jest rzeczą wielce charakterystyczną, że obecny papież niejednokrotnie poruszał w swoich przemówieniach zagadnienie tzw. wychowania niwelacyjnego i wychowania indywidualnego. Ojciec św. zwraca uwagę na niedostateczność wychowania niwelacyjnego, które w małym tylko stopniu uwzględnia idywidualność wychowanka, a zadowala się zewnętrzną karnością. Wychowanie takie zdradza wiele cech osławionego pruskiego *drillu* i raczej przypomina łatwą tresurę, niż żmudne i trudne kształtowanie sumienia wychowanka.

Następnie — uwzględnienie imponderabiliów w decyzji człowieka, na co, m. in. zwraca uwagę psychologia głębi,

przyczyniło się do rozbudowy tego działu teologii moralnej, który zajmuje się elementami składowymi moralności czynu ludzkiego. Chodzi tu zwłaszcza o okoliczności czynu ludzkiego.

Wreszcie — dotychczasowym podręcznikom teologii moralnej zarzucano nieraz to, że cechuje je pewien negatywizm. Polegałby on na tym, że punkt ciężkości przesunięto na zakazy, na to, czego chrześcijaninowi nie wolno czynić, co jest grzechem. Za mało natomiast rozbudowano aspekt pozytywny etyki katolickiej, a mianowicie jak winno wyglądać życie prawdziwego chrześcijanina. I tutaj koncepcja życia ludzkiego, pojmowanego jako dialog człowieka z Bogiem — o czym była wyżej mowa — dialog, który toczy się w atmosferze miłości i zaufania, stwarza pomyślne warunki dla rozwoju etyki „pozytywnej".

Jeden z niemieckich teologów opublikował w r. 1951 artykuł o etyce sytuacyjnej pt.: „Panie, co chcesz, abym czynił?" To pytanie, z jakim zwrócił się Szaweł do Chrystusa, winno być motywem w dialogu człowieka z Bogiem.

Ks. Andrzej Bardecki — Etyka sytuacyjna

Nr 41

...Jest raczej czymś dziwnym, jeśli myślący człowiek współczesny nie jest do tomizmu uprzedzony. Niestety niewiele osób posiada głębsze filozoficzne (ściślej: metafizyczne) wykształcenie — i dlatego tyle trudności, rodzących tego rodzaju uprzedzenia pozostaje bez żadnej odpowiedzi. Na ogół więc bezradny jest właściwie każdy przed kim jawi się tomizm obarczony tylu, tak ważkimi i tak różnorodnymi zarzutami; widzi się go w różnych, niekorzystnych dlań aspektach — i tyle tych aspektów, ile związanych z nimi niepowodzeń tomizmu. Przejdźmy je raz jeszcze w wielkim skrócie. Wielu więc umysłowościom przepojonym tymi uprzedzeniami przedstawia się tomizm:

— jako filozofia o najbardziej rozbudowanej sieci formuł esencjalnych, a więc jako martwy i statycznie wykończony system, nie zaś jako żywa wizja rzeczywistości;

— jako zawierająca na wszystko gotowe recepty esencjalna metafizyka (przy czym późna scholastyka nie jest pojmowana jako spaczenie, lecz jako udoskonalenie i rozwinięcie tomizmu!);

— jako wskrzeszenie i „ochrzczenie" artystotelizmu bez

właściwego zrozumienia go, a za to z programowym naginaniem go do potrzeb teologicznych;
— jako filozofia i styl filozofowania nieodłącznie związany z tym co nazywamy scholastyką;
— jako filozofia katolicka, rozumiana w tym sensie, że twierdzenia jej wynikają z tez objawionych;
— jako filozofia wrogo i obco ustosunkowana do nauk przyrodniczych i hamująco wpływająca na ich rozwój;
— jako sposób myślenia i uprawiania nauki pozbawiony zupełnie zrozumienia dla tego wszystkiego, co istotne w naukach humanistycznych — jako filozofia a-humanistyczna, a-historyczna, a-filologiczna.

Błędna jest wszelka polityka strusia; trudności nigdy nie należy umniejszać, lecz z całym realizmem widzieć je i doceniać...

Analiza kilku przyczyn niepowodzeń tomizmu, przeprowadzona w toku tych rozważań nie powinna, jak sądzę, u zwolenników i miłośników św. Tomasza wywołać myśli ponurych i pesymistycznych. Wręcz przeciwnie: okazuje się, że ostateczną przyczyną chyba wszystkich ważniejszych niepowodzeń tomizmu nie jest jakiś brak tkwiący w filozofii samego Tomasza, lecz jest nią zawsze mniej lub bardziej zasadniczy błąd w rozumieniu całego dzieła Tomaszowego, a specjalnie przenikającej je dogłębnie i całkowicie filozofii. Zresztą w tych wszystkich perspektywach i ocenach nie chodzi o tomizm i o św. Tomasza; chodzi o teologiczną i filozoficzną Prawdę. Aby ją zaś zrozumieć, nie należy budować neoscholastyki i neotomizmu, lecz sięgnąć do możliwie najczystszych, a nam stosunkowo najbliższych w czasie źródeł metafizyki i spekulatywnej teologii. Systematyka zaś filozoficzna i historia filozofii pokazują nam zgodnie, że takimi źródłami są teksty samego św. Tomasza... Dopiero głębokie powiązanie spekulacji metafizycznej z jej historią odsłania nam prawdziwe perspektywy filozofii pierwszej. Być może, że dojrzeliśmy już do tego, by dobrze zrozumieć Tomasza, jeżeli przeszło piętnaście wieków trzeba było czekać na to, by z metafizyki Arystotelesa wydobyć jej pełną i zasadniczą treść, aby do niej nawiązać i na niej budować, ale też by ją w najistotniejszych punktach rozwinąć i przekroczyć, jak to uczynił św. Tomasz z Akwinu.

Stefan Swieżawski — O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu

Nr 42

...Zmienione warunki ekonomiczno-społeczne domagają się jeszcze wyższej kultury osoby, ażeby małżeństwo i rodzina mogły żyć na tym poziomie moralnym, którego żąda ich ludzki i chrześcijański charakter. Sprawę trzeba tak właśnie postawić. Każde inne jej postawienie niczego nie wniesie, nie zbuduje, może służyć tylko do wytłumaczenie klęsk i niepowodzeń w tej dziedzinie. Społeczeństwo chrześcijańskie jest zaskoczone przeobrażeniami i stosunkami ekonomicznymi, którym zwyczajna ludzka moralność w wielu wypadkach nie może sprostać. Następstwem tego zaskoczenia jest wiele niepowodzeń, czy wręcz katastrof w życiu moralnym małżeństw i rodzin. Nie można godzić się na to. Fakty dokonane w dziedzinie ekonomicznej zmuszają do napięcia sił w dziedzinie moralnej, gdy chodzi o kulturę osoby na terenie życia małżeńskiego i rodzinnego. Mówi się nieraz o potrzebie heroizmu w tej dziedzinie. Słowa te nie zawierają żadnej przesady. Wiadomo, że do heroizmu nie można zobowiązywać człowieka w warunkach zwyczajnych, ale pewne warunki niezwykłe mogą odeń tego zażądać. Nawet jednak bardzo oględnie ujmując to zagadnienie, trzeba powiedzieć, że pełna kultura osoby w życiu małżeńskim i rodzinnym na tle współczesnych warunków ekonomiczno-społecznych może być osiągnięta za cenę wysiłków nie całkiem zwyczajnych, nieprzeciętnych. Trudno, trzeba patrzeć prawdzie w oczy i tę surową prawdę wciągnąć w system propedeutyki sakramentu małżeństwa. Jeżeli i w czasach dzisiejszych nie wolno nam mieszać i mącić ewangelicznej nauki na temat stanów doskonałości, to jednak trzeba równocześnie mówić, że małżeństwo, że pełne życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj, chociaż nie stanowi wedle Ewangelii obiektywnego stanu doskonałości, to jednak wymaga subiektywnie od ludzi, którzy je podejmują, wiele większej doskonałości moralnej, niż kiedykolwiek może dotąd. Fakt ten zaś jeszcze raz przemawia za potrzebą reedukacji w propedeutyce Sakramentu Małżeństwa i za potrzebą środowisk, których członkowie — decydując się na małżeństwo — byliby w pełni świadomi tego, jak wiele ta decyzja od nich będzie w życiu wymagać pod względem moralnym.

Ks. Karol Wojtyła — Myśli o małżeństwie

W wielkich sporach dziejowych prawda leży niemal zawsze poza czy ponad spierającymi się stronami. Rozwiązanie

pośrednie jest, być może, w większości wypadków lepsze od rozwiązań skrajnych, ale nie jest jeszcze tym, co jest konieczne, aby wyjść z impasu. Aby wziąć przykład historyczny, najdalszy od naszej epoki: w sporze między tradycjonalistami greckimi, twierdzącymi, że jedynym kryterium dobra i zła jest obyczaj przodków, a tymi z sofistów, którzy głosili, że dobro i zło są to pojęcia umowne i że kto ma siłę, ten najmądrzej czyni lekceważąc je — prawda nie była udziałem żadnej ze stron. Ale też nie leżała pośrodku i nie była kompromisem. Pojęcia, za pomocą których mogła być wyrażona, trzeba było dopiero stworzyć. I zadanie stworzenia tych pojęć podjęli filozofowie greccy. I ilekroć na skutek pojawiania się nowych, wielkich problemów powtarzała się podobna sytuacja, tylekroć od umiejętności tworzenia nowych idei zależało, czy dane pokolenie wypełniło swoje zadanie. W przeciwnym razie spory filozoficznych stronnictw, po krótszym lub dłuższym czasie, stawały się zupełnie nie interesujące, a dekadencja umysłowa następowała nieuchronnie... Musimy stać się twórczymi w kształtowaniu nowych pojęć i nowych idei. Jeżeli tego nie zdołamy, to żadna siła nie uchroni naszej cywilizacji przed degradacją i upadkiem.

Zenon Szpotański — O racjonalizmie, dekadencji i postępie

Nr 44
1958

...Jakie jest „miejsce na świecie" personalistów, jaki ich stosunek do innych ruchów i ideologii, jakie metody działania? Odpowiedzi na te pytania dadzą się najłatwiej osiągnąć w czasie rozważania najciekawszego bodaj dla nas problemu, mianowicie stosunku personalistycznego ruchu do rewolucji marksistowskiej. Czy można nie przyjąć do wiadomości faktu jej zaistnienia? — pyta Mounier. Obalenie kapitalizmu jest przecież faktem niewątpliwie pozytywnym — jest to wszak postulat personalizmu.

Nie — pisze Mounier — rewolucji nie można „odrabiać", nie można też „wyłączyć się" z całości życia społecznego. Rewolucję trzeba w pewnym sensie „uduchowić". Nie chodzi tu o „chrzczenie" socjalizmu, mające polegać na mechanicznym łączeniu wiary w Boga z socjalizmem, lub o deklaratywność. Chodzi o usilną pracę nad tworzeniem warunków dla rozwoju osób.

Trzeba tu podkreślić jedną zwłaszcza cechę charaktery-

styczną postawy Mouniera: z przekonaniem o konieczności dokonania radykalnej, dogłębnej i wszechstronnej, a zatem „wielkiej" rewolucji (która stworzy warunki dla rozwoju cywilizacji personalistycznej), łączy się przekonanie o niesłychanej ważności konkretnego działania w każdych warunkach: działania cząstkowego, ograniczonego, przemian fragmentarycznych, ustawicznych, codziennych korektur rzeczywistości, budzenia poczucia odpowiedzialności, dopomagania każdemu człowiekowi po kolei do odkrycia swego osobowego życia. Rewolucja personalistyczna nie jest — w perspektywach myśli Mouniera — pałacowym zamachem stanu; nie jest udanym manewrem grupy, która wykorzystała koniunkturę i zagarnęła władzę, aby zbawiać ludzkość bez niej, albo wbrew niej. Rewolucja personalistyczna musi rozwijać się w miąższu społecznym, musi go przenikać coraz głębiej i wszechstronniej...

...żądanie budowy świeckiej etyki już samo w sobie jest ogromnym osiągnięciem: raz, że się w ogóle stawia jakieś nowe problemy zamiast obracać się w zaklętym kręgu urzędowego zestawu formułek, drugi raz, że się zaczyna zajmować człowiekiem, a nie tylko klasami społecznymi czy bazą i nadbudową. To ostatnie stwarza nadzieję zapoczątkowania głębokich badań nad naturą człowieka, bez których próby budowy etyki są nieporozumieniem, stwarza nadzieję rozwoju zainicjowanego procesu personalizacji. Nikt się tu zresztą nie będzie spierał o słowa, nikt nie będzie wymagał od marksistów, żeby się nazywali personalistami w takim czy innym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi o słowa. Chodzi o odrobienie zaniedbań w niesłychanie ważnej przecież dziedzinie wiedzy o człowieku, jego potrzebach i warunkach rozwoju. Chodzi o inicjatywę społeczną, która będzie szukała najlepszych sposobów zapewnienia mu tych warunków. Każdy wysiłek jest cenny, od kogokolwiekby pochodził.

Stefan Wilkanowicz — Refleksje nad Mounierowskim personalizmem

Nr 47

...w pracy każdej dostrzegamy nie tylko więź dokonań rzeczowych. Tkwi w niej przede wszystkim więź myśli ludzkiej. W każdej niemal pracy usiłujemy odszukać jej ideę przewodnią, myśl w niej zawartą. Albo też zaszczepiamy w niej myśl nową, własną, którą rzucamy w dzieło

jak rolnik rzuca ziarno w glebę; myśl, która stanie się ciałem może dopiero w przyszłości i owoc stokrotny wyda pokoleniom nowym.

..Praca jest dążeniem człowieka do człowieka: nie może ona zmierzać w pustkę. Zawsze wiąże nas z ludźmi, jeśli nie wprost, to przynajmniej pośrednio. Nie ma takiej pracy, która w jakiś tajemniczy sposób nie wiązałaby nas z ludźmi. Nawet ta, co zmierza ku Bogu, szczególnie ta.

Stefan Kardynał Wyszyński — Duch pracy ludzkiej

Nr 50/51

W stosunku do Kościoła najbardziej chyba charakterystyczna jest odpowiedzialność za świat, jaką Kościół na siebie bierze. Ta odpowiedzialność nie jest w poczuciu Kościoła czymś dla niego przygodnym, czego mógłby się nie podejmować, ale przeciwnie, leży w samej jego naturze. Kościół rozumie to tak, że jest spadkobiercą, czy raczej nosicielem miłości Chrystusowej, którą objął On i nadal, właśnie przez Kościół, obejmuje całą ludzkość.

...Odpowiedzialność za świat nie obciąża Kościoła jedynie jako instytucji, ale ciąży na nim także — i raczej — jako na społeczności. Oznacza to, że wszyscy członkowie Kościoła winni uważać odpowiedzialność spoczywającą na nim za swoją odpowiedzialność osobistą i podejmować ją jako cel własnego życia.

Taka postawa katolików związana jest z samą naturą Kościoła, na którą wskazuje jako najwłaściwsza i najpełniejsza nazwa: Mistyczne Ciało Chrystusa.

...Świadomość osobistej odpowiedzialności każdego z wiernych za realizację zadań powierzonych Kościołowi nie jest zawsze równie powszechna i głęboka. Ma swe wzrosty i obniżenia. Właściwym wskaźnikiem jej poziomu jest apostolska działalność katolików świeckich, zrozumiałe bowiem, że duchowni przez sam wybór stanu dają w zasadniczej mierze wyraz swemu poczuciu katolickiej odpowiedzialności. Można by wykazać zbieżność, jaka zachodzi w historii między żywotnością apostolstwa świeckich, a teologicznym i kontemplacyjnym wniknięciem w istotę Kościoła — Mistycznego Ciała i poczuciem przynależności do niego.

Ks. Andrzej Zuberbier — Kościół odpowiedzialny za świat